KOMMENTAR ZUR BHAGAVADGITA



SWAMI KRISHNANANDA

The Divine Life Society
Sivananda Ashram, Rishikesh, India
Website: www.swami-krishnananda.org

Vorwort des Übersetzers

Om Namo Bhagavate Krishnanandaya!

Am Tag nach der längsten Nacht, mit der zunehmenden Sonne, lege ich diese Übersetzung zu Füssen von Sri Swami Krishnananda, dem Sprecher dieses Kommentars zur Bhagavadgita.

Als ich im Sommer 2015 das englischsprachige Original las, hatte ich schon zahlreiche verschiedene Kommentare gelesen. Swami Krishnanandas Kommentar berührte mich aber auf eine solche Weise, dass der Wunsch aufkam, eine deutsche Übersetzung zu erstellen. Nachdem ich auch einige Bücher von Swami Krishnananda gelesen hatte und seine tiefgründigen Erläuterungen kannte, war ich gleichzeitig auch unsicher, ob ich dieser Aufgabe gewachsen sei. Nachdem Sri Swami Padmanabhanandaji seine Zustimmung zu dieser Übersetzung gegeben hatte, wagte ich mich trotzdem daran und vertraute auf die innere Führung bei dieser Arbeit.

Das Motto beim Übersetzen ist für mich: "So wörtlich wie möglich, so frei wie nötig." Dies mag an einigen Stellen dazu führen, dass Sätze und Begriffe nicht so elegant sind, wie sie sein könnten. Trotzdem ist jede Übersetzung immer auch eine Interpretation, da Wörter vielschichtige Bedeutungen haben. Ich kann nur darauf vertrauen, im Sinne von Sri Swami Krishnanandaji gewählt zu haben.

Die Bhagavadgita ist für mich eine Schrift von ewiger Aktualität. Dass sie auf dem Schlachtfeld direkt vor einem grossen Kampf gesprochen wurde weist darauf hin, dass es sich nicht um eine Lehre für weltabgewandte Menschen handelt, sondern dass sie in den Alltag und die Erfahrungen jedes Menschen hineinreicht und diese erhellen kann.

Swami Krishnanandas Kommentar ist umfassend. Obwohl auf dem Advaita gründend, umfasst er Karma-, Bhakti-, Raja- und Jnana-Yoga und bringt diese zu einer harmonischen Synthese. Häufig werden Bhakti und Jnana als die beiden Flügel des Vogels bezeichnet, der die Seele in seine transzendente Heimat trägt. In dieser Synthese scheint es eher eine vierflügelige Libelle zu sein, die den Aspiranten auf seinem Weg leitet.

Andreas Binder
22. Dezember 2016
Radolfzell am Bodensee

Vorwort

Om Namo Bhagavate Vasudevaya

Gepriessen sei Lord Krishna, der Weltlehrer, der Arjuna die unsterblichen Lehren der Bhagavad Gita inmitten eines Schlachtfeldes gab.

Die Bhagavad Gita ist ein universales Evangelium, das in viele moderne Sprachen übersetzt wurde. Es ist ein „Himmlisches Lied“ in siebenhundert Versen. Zahlreiche Kommentare sind über dieses Buch geschrieben worden, die auf der ganzen Welt studiert werden. Die Lehren sind praktisch. Sie können in allen Umständen des eigenen Lebens angewandt werden.

Bharatavarsha wird in der ganzen Welt aufgrund der Bhagavad Gita hoch geschätzt. Mahatma Gandhi fragte einst den Bibliothekar in einer der grössten Büchereien in London: „Welches spirituelle Buch geben sie am häufigsten heraus?“ Der Bibliothekar antwortete „Die Gita.“

Mahatma Gandhi selbst sagte: „Ich verlor meine Mutter, als ich jung war, aber die Gita war eine Mutter für mich. In allen Momenten der Sorge und Niedergeschlagenheit, wann immer ich die Gita öffnete und ein oder zwei Verse hier und dort las, tröstete sie mich.“

Der verehrungswürdige Sri Swami Krishnanandaji, der einer der führenden Jünger seiner Heiligkeit Gurudev Swami Sivanandajis war, diente Gurudevs Institution fast vierzig Jahre als Generalsekretär. Ursprünglich hielt er in den frühen Siebzigern eine Reihe von Vorlesungen über die Gita, und ich hatte das Glück, bei einigen davon dabei gewesen zu sein. Dann gab Pujya Swamiji auf Bitten von vielen Devotees aus dem Osten und dem Westen 1989 51 Vorlesungen, die in diesem Buch enthalten sind.

Swami Krishnanandaji Maharaj hat dieses grossartige Buch auf eine sehr einfache Weise dargelegt, die selbst ein Laie verstehen kann. In seinen Vorlesungen erzählte er zahlreiche interessante Vorfälle und kurze Geschichten, die ein grosses Interesse in den Zuhörern erzeugten. Dieses wunderbare Buch wirft ein Flutlicht auf das Thema und erhellt unseren Pfad. Wenn der Pfad beleuchtet ist, kann man sicher auf das Ziel zugehen. Darum studiere diese Vorlesungen regelmässig und mache dein Leben erhaben.

Es ist meine ernsthafte Hoffnung, dass dieses Buch eine grosse Verbreitung findet und dass eine grosse Anzahl von Menschen diese Vorlesungen von Pujya Swami Krishnananda lesen und daraus enormen Nutzen haben werden.

Mögen die erlesensten Segnungen von Lord Krishna immer mit euch allen sein.

Swami
Vimalananda,
Präsident,
The Divine Life Society Headquarters

Sri Krishna Janmashtami
August 17, 2014

Inhaltsverzeichnis

DISKURS 1

Die Schlussschrift der Bhagavadgita

Brahmavidyāyāṁ yogaśāstre śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde. Diese Worte tauchen am Ende jedes Kapitels der Bhgavadgita auf. Diejenigen, die kein Sanskrit verstehen, mögen dies nicht einmal bemerkt haben. Diejenigen, die Sanskrit können, nehmen es als normal und übergehen es einfach als etwas, was am Ende jedes Kapitels rezitiert werden muss, was auch immer der Grund dafür sein mag. Aber es gibt in der Bhagavadgita kein überflüssiges Wort. Es gibt nichts, was man übergehen oder als ein Einführung betrachten könnte, was man wegdeuten könnte. Selbst wenn es ein sehr bekanntes Apostroph gibt - *śrībhagavān uvāca* – hat auch dieses eine eigene Bedeutung.

Was lehrt die Bhagavadgita? Sie lehrt drei Dinge: *brahmavidyāyāṁ yogaśāstre śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde*. Es wird wiederholt in unsere Ohren gerufen, was die Gita lehrt. Die Kommentare zur Gita sagen, dass sie Karma Yoga lehrt, *raja* Yoga, *bhakti* Yoga, *jnana* Yoga, eine Synthese des Yoga, die Kunst des Lebens und was nicht noch alles. Aber die Gita selbst sagt uns durch ein Schlusswort aus nur drei Wörtern, was sie lehrt: *brahmavidyāyāṁ yogaśāstre śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde*. Tatsächlich bedeuten diese drei Wörter Theorie, Praxis und Verwirklichung.

Es gibt theoretische Physik, praktische Physik und es gibt die technologischen Anwendungen davon. Theoretische Physik ist die fortgeschrittene Konzeptualisierung der fundamentalen Struktur der physischen Wirklichkeit, egal in welcher Form. Dann wird durch diese, durch ein methodisches, systematisches Studium der Bestandteile der Materie gewonnene Einsicht die Materie immer beeinflussbarer und man kann leicht mit ihr umgehen. Ein unbekanntes Objekt ist beängstigend. Je besser wir es kennen und je vertrauter wir damit werden, desto leichter ist es für uns, es zu einem gegebenen Zweck zu benutzen.

Brahma-Vidya ist die Wissenschaft vom Absoluten – das Denksystem, dem es möglich ist, in sich selbst zu jeder Zeit die ganze Struktur der Dinge zu verstehen. Das Absolute wahrzunehmen heisst, auf einmal in unserem Denkprozess alle mit dem Objekt des Denkens verbundenen Dinge in Betracht zu ziehen – nicht nur die inneren Bestandteile des Objektes als solchem, sondern auch die Beziehungen, die dieses Objekt zu anderen hat. Die Wirklichkeit einer bestimmten Sache ist nicht nur in ihr selbst; sie ist auch in dem, was sie bestimmt, einschränkt, beeinflusst, bedingt, definiert und sie zu dem macht, was sie ist.

Jedes Individuum ist eine eigene Entität. Aber dieses „eine eigene Entität sein" ist keine so einfache Sache, wie es oberflächlich scheinen mag. Als menschliche Individuen scheinen wir vollständig isolierte Personen zu sein, und wir stehen für uns selbst, unverbunden mit äusseren Dingen. Aber wir sind nicht ohne

Verbindung zu den Dingen. Die physische Atmosphäre, die soziale Atmosphäre, die politische Atmosphäre und die psychologische Atmosphäre bestimmen uns. Darum vergessen wir, selbst wenn wir in unserem Zimmer sind, nicht, dass unsere Individualität durch die Gegenwart der Gesetze der Gesellschaft, der Regierung, der physischen Natur und der Gedanken der Menschen im Allgemeinen mitbedingt wird. Also ist unsere Individualität nur eine Chimäre, und vollständige Individualität ist nicht möglich.

Es gibt eine Beziehung von „A“ zu „B“. Wenn „A“ nicht in Beziehung zu „B“ stünde, wären wir uns nicht bewusst, dass „A“ unabhängig von „B“ ist. Wenn wir sagen, dass ein Gegenstand von roter Farbe ist, dann ist es keine unabhängige Wahrnehmung der Röte des Gegenstandes. Es ist gleichzeitig eine Unterscheidung, die wir zwischen der Röte und den anderen Farben treffen, die nicht rot sind. Wenn es überall nur Röte gäbe, wären wir nicht in der Lage, die Röte von Dingen wahrzunehmen. Es gibt eine Unterscheidung in den Eigenschaften eines bestimmten Gegenstandes, der rot ist. Diese Unterscheidung liegt in der Tatsache, dass es *nicht* das ist, was nicht rot ist. Es ist rot, und es nicht nicht rot. Diese Nichtheit ist ein negativer Einfluss, der auf diesen Gegenstand ausgeübt wird.

Wir sind menschliche Wesen und wir sind keine Tiere. Dass wir keine Tiere sind, ist ein bedingender Faktor, selbst wenn wir individuelle menschliche Wesen sind. Die Existenzen, die ausserhalb von uns sind, sind nicht wirklich ausserhalb von uns. Sie beeinflussen uns. Was ich letztendlich meine ist, dass es bei dem Konzept dieses Totalen oder dem Absoluten nicht ausreicht, dass wir es nur so betrachten, als ob es uns klar ist. Wir müssen das strukturelle Muster dieses Objektes in seiner Verbindung mit äusseren atmosphärischen Bedingungen auch erforschen, das es sowohl hinsichtlich seiner Qualität als auch seiner Quantität bestimmt, so dass auf absolute Weise zu denken bedeuten würde, die ganze Struktur des Universums selbst in einem Atom zu erkennen, und die ganze Regierung in einem einzigen Beamten zu sehen. Wir können wenn notwendig die ganze Regierung heraufbeschwören, obwohl kein Beamter die Regierung genannt werden kann. Auf ähnliche Weise kann jedes Objekt seinen Unterhalt von allem im Universum ziehen.

Brahma-Vidya ist die Kunst und die Wissenschaft, sich in der Art und Weise auszubilden, die Welt als solche richtig wahrzunehmen, einschliesslich des eigenen Selbst, in der Gesamtheit von Beziehungen, so dass keine bruchstückhafte Vision der Dinge als ein Schlüssel zum Konzept des Absoluten betrachtet werden kann. Meistens – oder immer, könnte ich sagen – sind unsere Wahrnehmungen partiell. Sie sind auf bestimmte Bedingungen beschränkt. Sie sind bedingt in Bezug auf einen Marktplatz, einen Bahnhof, eine Bushaltestelle, ein Büro, eine Fabrik oder ein Haus. Dies sind die Dinge, die unsere Gedanken begrenzen, aber wir erheben uns nicht über die scheinbare Äusserlichkeit dieser Bedingungen und gehen nach innen zur Beziehung dieser Dinge zu anderen Dingen.

Es ist sehr schwer, dies im Geist zu behalten, weil der menschliche Geist durch die Sinne beschränkt ist. Er ist seiner Natur nach veräusserlicht, und eine totale

Wahrnehmung ist weder veräusserlicht noch verinnerlicht. Es ist eine Mischung des Äusseren und des Inneren, so dass wir in der Mitte stehen, zwischen unserer Wahrnehmungsfähigkeit und dem wahrgenommenen Gegenstand. In einer totalen Wahrnehmung von Dingen sind wir nicht in uns selbst; wir haben uns transzendiert. Noch sind wir in dem Gegenstand; wir haben den Gegenstand transzendiert. Wir sind in der Mitte als die Mischung, ein mischendes Bewusstsein, dass eine Harmonie zwischen dem Seher und dem Gesehenen hervorbringt, oder zwischen zwei beliebigen Ansichten der Wirklichkeit. In allen Situationen gibt es zwei Aspekte: Die Ursache oder den verursachenden Faktor, und die Wirkung, auf die die Ursache einen Einfluss zu haben scheint. Meistens sehen wir die Ursache als eine Sache und die Wirkung als eine andere.

Brahma-Vidya ist ein schwieriges Thema. Es wiederholt nicht nur die Worte der Upanishaden oder der Brahma Sutras oder selbst der Gita. Es ist das Eingehen des Bewusstseins in die genaue Bedeutung der Lehren, was in vielen Versen der Bhagavadgita selbst gelehrt wird. *Mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti* (7.7); *aham ātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ* (10.20); *paśya me pārtha rūpāṇi śataśo'tha sahastraśaḥ* (11.5); *divyaṁ dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogam aiśvaram* (11.8); *jñeyaṁ yat tat pravakṣyāmi yaj jñātvāmṛtam aśnute, anādi-mat paraṁ brahma na sat tan nāsad ucyate* (13.12); *sarvataḥ- pāṇipādaṁ tat sarvato'kṣiśiromukham, sarvataḥśrutimal loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati* (13.13): Das Absolute hat Augen überall, hat überall Füsse, hat überall Hände, weil es weder ein Subjekt noch ein Objekt ist. In der vollständigen Wahrnehmung von Dingen sind wir nicht wir selbst, noch sind wir etwas anderes, als das, was wir sind. Wir sind etwas jenseits von dem was wir sind und das von dem, was wir sind, verschieden ist. Dies scheint die endgültige Bedeutung des Brahma-Vidya Aspekts der Bhagavadgita zu sein.

Aber wie ich vorhin erwähnt habe muss die theoretische Physik zur angewandten Physik führen. Was nützt es, nur Dinge zu wissen. Dieses Wissen muss im praktischen Leben angewandt werden. Auf ähnliche Weise muss dieses Brahma-Vidya, das das Wissen um die Integralität der Dinge ist, in die tägliche Umsetzung gebracht werden, in unsere Teetassen, unsere Füllfederhaltern, unsere zornigen Gesten, in unsere Vorurteile, unsere Wünsche, unseren Anziehungen und Abneigungen. In jeder Situation muss es dieses Brahma-Vidya geben. Wir können nicht nur zu einer bestimmten Zeit ganz sein, und ein Teil zu einer anderen Zeit. Wird die ganze Person in unserem Büro sein, und nur ein Prozentteil zuhause? Wir sind überall Ganze, aber wir verhalten uns unterschiedlich zu unterschiedlichen Zeiten, und verwandeln uns damit scheinbar selbst in Bruchstücke menschlicher Persönlichkeit, wir leben kein gesundes Leben. Es ist kein ganzheitlicher Zugang zu den Dingen.

Brahma-Vidya muss im Yoga Shastra angewendet werden, die die tägliche Anwendung unseres Bewusstseins, unseres Geistes, unserer Einstellung auf alles in der Welt ist, in Begriffen der Lektionen, die wir durch Brahma-Vidya gelernt haben. Was ist der Zweck dieser Yoga-Praxis in Begriffen der Weisheit, die wir durch Brahma-Vidya bekommen? Es ist *kṛṣṇārjunasaṁvāda*: Das Gespräch der Seele mit Gott. *Kṛṣṇārjunasaṁvāda* ist das Gespräch der Seele mit dem Absoluten.

Die Seele spricht mit dem Absoluten. Arjuna, der dem mächtigen Krishna gegenübersteht, ist symbolisch für die Seele, die in ihrem täglichen Leben dem Kosmischen Wesen gegenübersteht.

Wer kann dem Absoluten begegnen? Wer kann mit Gott sprechen, solange wir nicht in der Reinheit unseres Geistes flammen und lodern, wie es Gott selbst tut? Solange wir nicht die Begrenzungen durch Fleisch und Knochen und die Begrenzungen der Psyche, die sozial, politisch etc. bedingt sind überwunden haben, solange wir nicht in der Lage sind, unser Bewusstsein über diese Begrenzungen zu erheben, wie sollen wir da mit Gott sprechen? Wer kann es wagen, sich Gott zu nähern, wenn es kein kommunizierendes Medium zwischen uns und Gott gibt? Die Wellenlänge unserer Individualität und die Wellenlänge Gottes stehen in solchem Kontrast, dass es keine Vermischung dieser beiden Faktoren gibt. Die Radiostation Gottes sendet Botschaften. Wir sind nicht in der Lage, irgendeine Nachricht von Gott zu empfangen, weil unsere Empfänger hier eine sehr schwache Wellenlänge haben und deshalb keine Nachricht empfangen wird. Das Yoga Shastra oder die Praxis des Yoga ist nichts anderes als die Einstellung der Wellenlänge unserer Empfänger auf die Wellenlänge der Botschaft, die von Gottes Sendestation kommt.

Dies ist Yoga Shastra, und sein Zweck ist direkter Kontakt mit Gott. Es macht keinen Sinn, an Gott zu denken, zu Gott zu beten, Gott zu fühlen und uns vorzustellen, dass wir eines Tages Gott verwirklichen werden. Es ist notwendig, ihm jeden Tag zu begegnen, wenn es wahr ist, dass er in jedem Atom gegenwärtig ist, wie es gesagt wird. In jedem Atom schwingt Er, wie die Sonne in unserem Sonnensystem schwingt. Wenn dies der Fall ist, muss man genau jetzt mit Ihm Kontakt aufnehmen. Gott ist ein *Hier* und ein *Jetzt*, und nicht ein *Danach* oder ein *Irgendwo* oder ein *Irgendwer*. Er ist ohne diese Begrenzungen des Konzeptes von Raum und Zeit. Kontakt mit Gott ist Kontakt mit Zeitlosigkeit, mit Ewigkeit, mit Unmittelbarkeit, Jetzt-heit und Hier-heit. Dies ist die Bedeutung der endgültigen Lehre der Bhagavadgita, in der die Seele mit Gott kommuniziert, in ihrer Verwirklichung der Vollkommenheit, die sie schliesslich durch Yoga Shastra erreichen muss. Dies ist die Praxis der in dieser Welt notwendigen Disziplin des Wissens von Brahma-Vidya, das die theoretische Ausbildung ist, die wir darüber erhalten, wie die Welt letztendlich gemacht ist.

Erst müssen wir wissen, dann müssen wir handeln, dann müssen wir verwirklichen. Ein ähnlicher Hinweis wird im elften Kapitel der Bhagavadgita gegeben. Es ist nicht genug, wenn wir nur sehen und wissen, wir müssen hineingehen. Es ist für uns notwendig, im täglichen Leben in Gott einzugehen. Es reicht nicht, wenn wir nur denken als eine Art äussere Tünche auf unserem Körper. Dann wird es wie eine Tünche nur an der Aussenseite bleiben, und es wird kein Teil unserer Struktur sein.

Das tägliche Eingehen in Gottes Existenz heisst göttliches Leben zu leben, und wir sollten nicht denken, dass dies eine sehr schwierige Sache ist. Wer kann täglich in Gott eingehen? Wo ist Gott? Ist Er in irgendeiner nicht vorstellbaren Unendlichkeit? Es ist nichts von dieser Art. *Sarvataḥ pāṇipādaṁ tat sarvatokṣiśiromukham, sarvataḥ śruti-mal loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati* (13.13);

mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti (7.7)*:* Es existiert nichts ausserhalb von Gott. Wenn das der Fall ist, was ist dann die Entfernung zwischen uns und Gott? Die Entfernung wird aufgehoben. Es ist ein entfernungsloser, zeitloser Kontakt. Dies ist für uns möglich, vorausgesetzt, dass wir die Tore unserer Persönlichkeit öffnen, dass wir die die Fenster dem Sonnenschein des Höchsten Wesens öffnen, das uns ewig erleuchtet, und unsere Egos auflösen, die behaupten „Ich existiere auch zusammen mit Gott." Der biblische Fall von Satan ist nichts anderes als die Geschichte der Behauptung des Egos in der Gegenwart Gottes: „Wenn es Dich gibt, dann gibt es mich auch." Der Devotee sagt: „Gott, es gibt Dich, aber es gibt auch mich, der über Dich kontempliert." Diesen Devotee sollte es überhaupt nicht geben. Lass diesen Devotee sich auflösen, und dann besitzt ihn Gott. Die Flüsse gehen in den Ozean ein, und die Welt verschmilzt mit dem Bewusstsein, das ein Hier und ein Jetzt ist.

Die Bhagavadgita ist ein Brahma-Vidya, ein Yoga Shastra, *śrīkṛṣṇārjunasaṁvāda*. Es ist ein theoretisches Verstehen der Struktur des Kosmos, die Praxis des Yoga und der tägliche Kontakt mir Gott in unseren praktischen Angelegenheiten, was wirkliches göttliches Leben ist.

Diskurs 2

Das erste Kapitel: Visada Yoga, der Yoga der Niedergeschlagenheit des Geistes

Die Bhagavadgita ist ein System der Meditation. Es ist keine Geschichte, die uns über etwas erzählt wird, was vor Jahrhunderten geschehen sein mag. Sie ist ein konzentrierter spiritueller Führer, der uns von genau der Stufe, auf der wir uns zu jedem gegebenen Moment der Zeit befinden, aufnimmt und es uns ermöglicht, uns von dieser Stufe auf die nächsthöhere Stufe zu erheben, von der nächsthöheren Stufe zu einer noch höheren Stufe, und so weiter, auf eine schrittweise Art. Es gibt kein Überspringen oder plötzliche Sprünge in den Lehren der Bhagavadgita.

Auf eine Weise könnten wir sagen, dass die Bhagavadgita mit dem schlimmsten aller Zustände anfängt, den wir uns denken können. Was kann schlimmer sein als eine Schlacht? Wir wissen, dass die Gita nicht in einem Tempel oder einer Kirche oder einem Kloster gelehrt wurde, was ein angemessener Ort für eine Lehre über die Ewigkeit gewesen wäre. Ist ein Schlachtfeld der passende Ort für eine Lehre über zeitlose Existenz? Der Grund, warum die Gita auf einem Schlachtfeld gelehrt wurde ist, dass eine spirituelle Leben nicht nur ein Idealismus menschlichen Strebens ist, eine Möglichkeit, was man in der Zukunft erreichen kann, sondern ein Realismus des gegenwärtigen Moments. Es nützt nichts, Ideen über mögliche zukünftige Errungenschaften zu haben, ohne ihre Verbindung mit den heute bestehenden Bedingungen zu schätzen. Es wird gesagt, dass wir nicht aus unserer eigenen Haut heraus können. Wir sind so fest auf diese Erde gepflanzt. Unsere Füsse sind so in den Sumpf dieser physischen Existenz gesunken, dass, mit welcher Kraft auch immer, der Geist sich in den Lichthimmel des Transzendenten erhebt, er uns nicht vergessen lassen wird, dass unsere Füsse im Schlamm stecken. Das ist der Grund, warum die Situation, die als am scheusslichsten betrachtet werden kann, als der Ort genommen wurde für das Lehren dessen, was die beste aller Lehren ist. Es ist so, als würden wir uns aus der Hölle in den höchsten Himmel erheben.

Die Konflikte der menschlichen Gesellschaft werden im ersten Kapitel der Bhagavadgita dargestellt; und der ansonsten sehr abenteuerlustige und enthusiastische spirituelle Sucher findet sich wahrscheinlich in einer misslichen Lage, die eher durch Empfindungen und Gefühle als durch die Vernunft beherrscht wird. Arjuna bat Sri Krishna: „Bitte fahre meinen Wagen zwischen die beiden Armeen, so dass ich einen Überblick haben kann, wem ich gegenüberstehe.“ Sri Krishna hätte dies tun und still bleiben können. Aber er blieb nicht still. Er sprach ein paar Worte, die die Gefühle von Arjuna anfachten: „Siehe die Kurus, die vor dir aufgereiht stehen!“ Wenn ich im richtigen Moment ein Wort sage, dann werde ich so tief in dich gehen, dass du es niemals vergessen wirst. Zur richtigen Zeit sollte ich das richtige Wort sagen, so wie man im richtigen Moment einen Knopf drückt. Der Name Kuru bezieht sich auf die

Familie der Ahnen, aus der die Kauravas und die Pandavas beide hervorgegangen sind. Zu sagen „siehe die Kurus“ bedeutet zu sagen „Siehe das Feld, das von Deinen eigenen Verwandten gefüllt ist, da ihr alle von den Kurus abstammt.“ Das Blut der Kurus floss durch die Venen der Pandavas und der Kauravas. Es war eine Familienfehde, und der Name Kuru regte Gefühle einer emotionalen Übereinstimmung mit diesen Verwandten an.

Selbst wenn wir aus irgendeinem Grund einen unserer Verwandten nicht mögen, können wir dennoch nicht vergessen, dass diese Person mit uns verwandt ist. Die Vorstellung „er ist ein Verwandter und mir bekannt und mir sehr nahe“ wird eines Tages aufkommen, trotz der anderen Faktoren, die uns diese Person nicht mögen lassen. Dies ist so, weil Blutverwandtschaften in einem biologischen Sinne so intensiv sind. Die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind besteht aufgrund der Tatsache, dass ihre eigene biologische Substanz durch dieses Kind fliesst – und sie scheint sich in ihrer Liebe zu dem Kind selbst zu lieben. Die Liebe zu Verwandten ist ähnlich.

Arjuna hasste die Kauravas in einem solchen Masse, dass er nicht wollte, dass sie leben. Und dann dachte er: „Aber sie sind meine Verwandten. Dies sind meine Neffen, dies sind meine Brüder, dies sind meine Gurus, dies sind meine Lehrer; dies ist die Gruppe von Menschen, die mich aufgezogen haben.“ Es gab zum Beispiel Bhishma, auf dessen Schoss Arjuna als kleines Baby sass, und es gab Drona, der der Meisterbogenschütze war und auch der Guru der Pandavas. Nur aufgrund dessen, was die Pandavas von Drona gelernt hatten, konnten sie auf dem Schlachtfeld stehen. Undankbarkeit wird als die schlimmste der Sünden betrachtet. Arjuna fühlte: „Bin ich diesen grossen Kriegern gegenüber undankbar, die zuallererst meine eigenen Verwandten und verehrungswürdige Ältere sind? Es gibt nichts Schlimmeres als Undankbarkeit.“ Der Name Kuru regte eher ein biologisches Gefühl oder eine Zuneigung in Arjuna an als den rationalen militärischen Geist, mit dem er das Feld betreten wollte.

Ich habe oft das Gefühl, dass das erste Kapitel das wichtigste Kapitel in der Gita ist, während viele Menschen es auslassen weil sie denken, es sei nur eine Einführung, und mit dem zweiten Kapitel beginnen. In meinem Buch mit dem Titel *The Philosophy of the Bhagavadgita* sind sechs Kapitel der Erklärung des ersten Kapitels gewidmet. Niemand sonst hat so viel über das erste Kapitel geschrieben. Der Punkt ist, dass es wichtiger ist zu verstehen, wo wir jetzt stehen, als uns darauf zu fokussieren, was wir erwarten, was als nächstes passiert. Die gegenwärtige missliche Lage zu vergessen heisst in unserer Basis schwach zu werden, wenn wir versuchen höher und höher aufzusteigen. Jeder Schritt, den wir im spirituellen Leben machen, sollte ein fester Schritt sein. Es spielt keine Rolle, ob wir nur einen Schritt machen, aber es sollte ein fester Schritt sein. Wenn wir eilig Schritte machen gibt es die Möglichkeit, dass wir später unsere Schritte zurückgehen müssen. Selbst wenn Jahre benötigt werden, um diese Schritte zu tun, spielt das keine Rolle, solange das Wenige, was wir erreicht haben, eine feste und solide Errungenschaft ist.

Wenn der spirituelle Sucher einige Jahre in Selbstverzicht verbringt, entsteht ein entschlossener Geist: „Ich habe mich über all die Wünsche der Welt erhoben.

Ich habe von allen Dingen genug gehabt. Ich bin jetzt hier um die Schlacht des Lebens zu kämpfen, um die Welt zu transzendieren, mich ihr zu stellen, sie zu überwinden und sie dann zu überschreiten." Die Pandavas, die den Kauravas gegenüberstehen, sind wie ein spiritueller Sucher, der der ganzen Welt gegenübersteht. Die objektiven Gefühle werden von den Kauravas repräsentiert und die subjektiven Gefühle werden von den Pandavas repräsentiert. Es ist für den Einzelnen schwierig, sich dem Gegenstand ausschliesslich auf der Annahme zu nähern, dass es ein fremdes äusseres Element ist, weil die Welt kein fremdes Element ist. Das Blut des Einzelnen fliesst genau durch die Fasern der objektiven Welt. Das Individuum ist ein Inhalt der Welt und deshalb werden all die Wirklichkeiten der Welt auch in den Wirklichkeiten der körperlichen Persönlichkeit gesehen. Es gibt nichts in uns, was nicht in der äusseren Welt ist. Wir werden später erkennen, dass wenn wir diese Schlacht des Lebens kämpfen und die Verführungen und die Fehler der Wahrnehmung der Welt überwinden wollen, wir uns tatsächlich in eine Schlacht gegen uns selbst stürzen. Wir werden entdecken, dass die Kräfte, denen wir uns stellen und die wir in der Form einer angenommenen Äusserlichkeit der Welt überwinden müssen, tatsächlich in uns sind, weil alle Gesichter der Wirklichkeit, egal ob positiv oder negativ, die man sich in der äusseren Welt vorzustellen versucht, in einer Miniaturform in unserer Persönlichkeit sind.

Die drei *gunas* der *prakriti – sattva, rajas* und *tamas*- bilden alles in der Welt, und sie bilden auch unsere körperliche Persönlichkeit. Selbst unser Geist wird durch diese drei *gunas* bedingt. Darum muss jede Planung des subjektiven Bewusstseins in Hinblick auf die äussere Welt die Tatsache berücksichtigen, dass der Planende aus genau denselben Elementen besteht, die die objektive Welt bilden, auf gleiche Weise wie das Blut, das in den Pandavas war auch in den Kauravas war. Und darum empfinden wir ein Gefühl von Schrecken, ein Gefühl von Zaghaftigkeit.

Spirituelle Sucher, die in ihrem Streben ehrlich sind, werden anfangen, ein Gefühl innerer Angst und Zittern nach Jahren spiritueller Praxis zu spüren, aufgrund unterschiedlicher Fragen, die entstehen werden und die nicht früher entstanden sind, weil sie die falsche Vorstellung hatte dass die Dinge, gegen die sie kämpfen müssen, vollständig äusserlich sind. Die Erfahrung bei spiritueller Meditation, wenn man mit Gurus lebt, wenn man Askese in Ashrams tut etc., wird langsam die Tatsachen der inneren Komponenten der Natur hervorbringen, und nachdem man über Jahre ein klösterliches Leben oder ein spirituelles Leben unter einem Guru geführt hat, wird ein Schrecken unbekannter Natur das Individuum in Besitz nehmen.

Es entstanden Fragen im Geist von Arjuna: „Ist es richtig, sich gegen dieselben Bestandteile zu stellen, die auch die Bestandteile meiner Persönlichkeit sind? Das heisst, kann ich gegen meine eigenen Verwandten kämpfen? Ist es ethisch gerechtfertigt?" Ist es in einer Familie zulässig oder ethisch, wenn ein Mitglied ein anderes Mitglied angreift? Die Kuru Familie umfasste all die Kauravas und all die Pandavas, und in dieser Haltung des militärischen Angriffs scheint es, als würde eine grosse Familie gegen sich selbst kämpfen, wie ein Haus, dass sich in

sich selbst teilt. Ist dies ethisch zulässig und hat es überhaupt irgendeinen praktischen Nutzen? Es sieht aus wie Vatermord, Mord, und jede Art von Tötung, die in ethischen Räten verurteilt wird.

Zweitens fühlt der spirituelle Sucher einen Zweifel einer anderen Art: „Lasse ich die Welt im Stich in meinem Enthusiasmus für Gott?“ Fortgeschrittene spirituelle Sucher werden solche Fragen haben. „Habe ich nicht eine Pflicht gegenüber leidenden Menschen? Soll ich individuell zu Gott fliegen und zulassen, dass meine eigenen Brüder, meine Verwandten und die Menschheit im Sumpf der Unwissenheit feststecken? Ist es nicht meine Pflicht, diesen Leidenden etwas zu helfen?“ Ein wenig spiritueller Erleuchtung ist wie ein halb gebrannter Topf, der zerbricht wenn Wasser hineingegossen wird. Es zerbricht genau die Entschlossenheit des spirituellen Suchers, Gott zu erreichen, und er will dann ein Weltretter werden, ein Arbeiter für das Wohlergehen der Menschheit. Er geht in fremde Länder, gründet Zentren, hat tausende von Devotees und empfindet eine Zufriedenheit, dass seine Mission erfüllt ist. Dies ist eine Ausdehnung der Logik von Arjunas Gefühl, dass die Welt zu sehr eine Wirklichkeit ist, als dass man sie so einfach mit dem Gefühl umgehen könnte, dass sie angegriffen, unterworfen und zerstört werden kann, aufgrund der Tatsache dass sie eine Verwandtschaftsbeziehung mit einem selbst hat. „Sie sind *ich*, und deshalb habe ich eine Pflicht ihnen gegenüber; und meine Pflicht ist nicht, mich ihnen entgegenzustellen, sondern Mitgefühl für sie zu haben.“ Dies ist eine Frage.

Eine andere Frage, die im spirituellen Sucher entsteht ist: „Ich habe zwanzig Jahre Meditation praktiziert und habe vierzig Jahre in einem Ashram gelebt. Was habe ich letztendlich erreicht?“ Es wird eine Niedergeschlagenheit im Geist geben. „Wenn vierzig Jahre nichts gebracht haben, was für eine Garantie gibt es dann, dass zwanzig weitere Jahre etwas bringen werden? Vielleicht gibt es dabei einen Fehler.“ Ein sehr intelligenter Freund von mir, der in einem Ashram in der Nähe lebt – der praktisch der Gründer dieses Ashrams ist, ein Veteran, der Tag und Nacht gearbeitet hat um diesen Ashram zu gründen – kam eines Tages zu mir, nach zwanzig Jahren harter Arbeit an der Gründung des Ashrams. Ich machte gerade einen Spaziergang, und zufällig ging er hinter mir. Er fragte: „Findest du auch Zeit, um den Kommentar von Jnaneshwara über die Gita zu lesen – das Kapitel über Meditation? Swamiji, glaubst du wirklich an diese Dinge?“ Er fragte mich: „Glaubst du wirklich an diese Dinge?“ Sein Geist war auf die eine oder andere Weise etwas sauer geworden. Seine Begeisterung für soziale Wohltätigkeit und für die Gründung eines Zentrums für die Wiederbelebung des Hinduismus hatten ihn so sehr besessen, dass er einen Nervenzusammenbruch hatte, er hatte eine Herzattacke und es entstanden in seinem Geist Zweifel hinsichtlich der Existenz Gottes selbst; und jetzt ist er in einem gebrochenen Zustand.

Dies ist nicht das Problem eines Anfängers in der Spiritualität. Es ist das Problem einer fortgeschrittenen Person in der Spiritualität. Die Welt hat keine Angst vor einem Anfänger; sie weiss, dass er nur eine Fliege ist, darum kümmert sie sich nicht um ihn. Ein Elefant kümmert sich nicht um eine Fliege, die auf ihm sitzt, aber wenn ein Löwe vor ihm auftaucht, dann wird er sich des Löwen

bewusst sein. Auf ähnliche Weise wird sich die Welt nicht darum kümmern, sogar zehn oder fünfzehn Jahre von *japa*, Meditation etc. zu erkennen, weil diese *japas* nicht einmal die Haut oder den Rand der Wirklichkeit des Lebens berühren werden. Aber wenn wir entschlossen sind, fängt die Welt an zu spüren, dass wir tatsächlich vorhaben, ihr zu begegnen. Dann wird sie ihre Zähne und Klauen zeigen und wird Emotionen aufwühlen, die innerlich vergraben waren, und die Entsagung, zu der wir Zuflucht genommen haben, wird irrationalerweise in Gefühle von unerfüllten unterbewussten Potentialen versinken, und belanglose Wünschen werden sich manifestieren. Eine Person mag ein wohlhabendes Individuum sein und aus einer reichen Familie stammen, und sie mag dem für das Streben nach Gott entsagt haben. Aber nach dreissig oder vierzig Jahren der Meditation, mag sie sich so hungrig fühlen und ihr Appetit wird so sehr zunehmen, dass sie viel mehr essen wird als sie gegessen hatte, als sie bei ihrer Familie war, und nichtige Wünsche wie nach einer Armbanduhr oder einem Radio werden entstehen. Sie ist ein wohlhabender Mensch gewesen, Sohn eines grossen Landbesitzers, aber das spielt keine Rolle, weil individuelle Gefühle sich nur manifestieren, wenn die sozialen Gefühle unterdrückt werden.

Wenn wir inmitten der Gesellschaft gut positioniert sind und jeder uns respektiert, dann können wir nicht wissen, was für eine Art Person wir sind. Die Gesellschaft sollte uns abweisen oder wir sollten die Gesellschaft abweisen, entweder das eine oder das andere, und dann werden wir auf uns selbst gestellt sein. Zu dieser Zeit wird das, was wir in unserem grundlegenden Unterbewussten sind, an die Oberfläche kommen, und wir werden weder reich noch arm sein; wir werden nur empfindsame Individuen sein wie jeder andere auch. Dann kommen die Zweifel auf: „Das ist nichts für mich." „Ich habe einen Fehler gemacht, als ich den Guru gewählt habe. Ich werde zu einem anderen Guru gehen müssen." „Meine Meditationen müssen falsch gesteuert sein." „Was ist mit mir geschehen? Wenn ich sterbe verliere ich alle Dinge. Diese Welt ist für mich verloren." „Ich habe einen Vater und eine Mutter, die mich lieben." Diese kleine Zuneigung dieser Eltern und Verwandten wird wie ein Skorpion stechen, wenn alles abgeschnitten wird und es nichts für uns gibt, worauf wir uns abstützen können. Und wie ich erwähnt habe werden törichte Wünsche, ganz irrationale Instinkte vom Individuum Besitz ergreifen, wenn er sich ganz von der Gesellschaft abtrennt und ein Einsiedlermönch wird oder ein asketisches Individuum, und seine Gefühle hungern lässt. „Welche Garantie gibt es, dass ich Gott in diesem Leben erreichen werde? Es mag eine grosse Hoffnung sein, aber aus dem, was mir in den letzten fünfzig Jahren geschehen ist, erkenne ich, dass ich nichts erreicht habe. Ich habe nicht einmal einen Schritt in Richtung Gottesverwirklichung gemacht."

Die Empfindungen, die inneren unbewussten Kräfte, nehmen das Individuum in Besitz, und wenn sie den Schwachpunkt der individuellen Empfindungen finden, nutzen sie die Gelegenheit, um ihn zu überfallen und anzugreifen, und der fortgeschrittene spirituelle Sucher wird zu einem kleinlichen Individuum, das praktisch hilflos ist: "Gott ist nicht gekommen, die Welt ist gegangen." Zu einer bestimmten Zeit werden wir entweder das Gefühl haben, dass die Welt uns

verlassen hat, oder dass wir die Welt verlassen haben, aber dass Gott nicht gekommen ist. Das ist die Situation, in der wir uns finden - weder dies noch das, wie in einem Vakuum - und es geschieht zu dieser Zeit, dass wir eine Neurose entwickeln oder einen Zusammenbruch haben können, oder ein Magengeschwür entwickeln oder eine seltsame Krankheit, bei der das Gehirn falsch funktioniert und der Geist verwirrt wird. Ich habe einen Swami gesehen, der immer seinen Kopf geschüttelt hat. Er sagte: "Ich habe Meditation über die großartige Wahrheit der Gegenwart von Bewusstsein überall geübt. Ich habe angefangen, Bewusstsein in Objekten zu sehen. Dies hat mich sehr glücklich gemacht. Ich bin damit fortgefahren, mich auf die Gegenwart von Bewusstsein in allem zu konzentrieren. Eines Tages wurde ich scheinbar wie aus heiterem Himmel vom Blitz getroffen, und jetzt fühle ich mich so. Gibt es irgendein Heilmittel, das du dir vorstellen könntest?" Ich gab ihm ein Heilmittel, das ihm half und ihn zufrieden stellte.

Arjuna sollte auf all die psychologischen Eventualitäten gut vorbereitet sein, denen er sich vielleicht stellen muss, statt nur auf die körperlichen Eventualitäten vorbereitet zu sein. Mit dem Geist zu kämpfen ist schwieriger als mit Menschen zu kämpfen, weil es der Geist ist, der Werte in den Dingen sieht und Menschen als Freunde oder Feinde etc. betrachtet. Wer sagt uns, dass so-und-so ein Freund oder ein Feind ist? Es ist der Geist. Daher gibt es eine bestimmte psychologische Reaktion von uns, die der bestimmende Faktor dabei ist, wenn wir unsere Werteansicht definieren wollen. Ansonsten können wir nicht wissen, wer ein Freund und wer ein Feind ist, weil eine Beziehung dieser Art, positiv oder negativ, ein entgegenwirkendes Medium des Geistes selbst ist, der eine Form hat, in die die Werte gegossen werden, und wenn es die Empfänglichkeit nicht in unserem Geist gäbe, in Begriffen von Zuneigung und Hass zu reagieren, dann würden wir Zuneigung und Hass nicht erfahren. Es gibt eine Schwäche im Geist, die im gewöhnlichen sozialen Leben verschüttet ist, denn wenn wir in guter Gesellschaft sind, denken wir nicht immer in Begriffen von Zuneigung und Hass etc. Alles sieht gut aus, und wir sind wohlhabend. Aber wenn wir vollständig alleine sind, werden die Möglichkeiten der ansonsten ignorierten Aspekte des Geistes auftauchen und uns sagen, dass wir sie vollständig ignoriert haben, wir haben ihnen unsere Schuld nicht bezahlt, die Abgabe wurde nicht bezahlt, und deshalb werden wir uns nicht weiter bewegen können. Arjuna fragte: "Selbst wenn ich mich diesen Menschen stelle, und selbst wenn ich der Beste aller spirituellen Sucher bin, welche Garantie gibt es, dass ich Erfolg haben werde? Ich mag die Welt besiegen - oder die Welt mag mich besiegen. Ich mag bei diesem Versuch vergehen." Arjuna selbst hat diese Frage gestellt: "Wenn jemand in der Mitte vergeht und nichts erreicht hat, was wird dann sein Schicksal sein?" Lord Krishna beantwortet diese Frage in einem anderen Kapitel.

Befinden wir uns spirituell in einer hilflosen Situation? Wir werden diese Frage nicht beantworten können, solange wir kein individuelles Leben leben. Wir sollten nicht in Gesellschaft sein. Wenn ich sage wir sollten nicht in Gesellschaft sein meine ich nicht, dass wir unter einem Baum sitzen oder in den Dschungel gehen sollten etc. Der Geist sollte von jeder Art des sozialen Kontaktes getrennt

werden. Eine Person mag neben uns sitzen, aber es ist möglich, dass wir nicht sozial mit ihr verbunden sind oder uns nicht einmal bewusst sind, dass sie da ist. Wir reisen in einem Zugwaggon. Viele Menschen sitzen im gleichen Waggon. Sind wir mit irgendjemandem davon verbunden? Es ist zweifellos eine Gesellschaft. Wir sitzen inmitten einer grossen Zahl von Menschen, die nichts anderes ist als die menschliche Gesellschaft, aber wir sind uns nicht einmal der Existenz dieser Menschen bewusst und es kümmert uns nicht, was für Menschen sie sind. Es ist eine völlige Loslösung unseres Geistes aus offensichtlichen Gründen. So können wir inmitten von tausenden von Menschen sein und dennoch ihnen gegenüber gleichgültig sein. Auf ähnliche Weise ist die erforderliche soziale Loslösung kein tatsächliches körperliches Weglaufen aus Rameswaram in die Himalayas. Das wäre zu gar nichts nütze, weil es der Geist ist, der Verwüstung anrichtet, und nicht der Körper.

„Werde ich Erfolg haben? Wenn ich vergehe, was geschieht dann?“ Dies ist Arjunas Frage. Zweitens sind Bhishma, Drona, Karna etc. keine gewöhnlichen Menschen. Sie sind zehnmal stärker als Arjuna, und Arjuna weiss das. Niemand kann sich diesen Menschen stellen.

Vor dem Beginn des Krieges (dies ist eine kleine Abweichung vom Hauptthema), als alle auf dem Schlachtfeld aufgestellt waren, Rüstungen trugen, mit Pfeil und Bogen in den Händen und gezogenen Schwertern – alles hatte die Hitze des Krieges und niemand wusste, was im nächsten Moment geschehen würde – legte Yudhishthira seine Waffen nieder, zog seine Schuhe aus, zog ein einteiliges Tuch an, ein *dhoti*, und schritt durch die dichte Aufstellung voran. Niemand verstand, was mit dem verrückten Mann los war; er schritt in die Mitte seiner Feinde, die ihre Schwerter gezogen hatten.

Arjuna sagte: „Was ist mit meinem Bruder geschehen? Ist er verrückt geworden?“

Duryodhana und andere sagten: „Feigling! Feigling! Der Feigling kommt. Er hat Angst. Weil er uns sieht, ist er ängstlich. Er kommt, um um Frieden zu betteln.“

Krishna sagte: „Ich bin mir bewusst, was er ist. Weder ist er ein Feigling, noch hat er irgendeinen Fehler gemacht. Er folgt einer grossartigen Tradition, den Älteren Ehrerbietung zu zollen.“

Wir müssen unseren Älteren Ehrerbietung darbringen. Dies ist eines der grossen Dharmas Indiens. Er ging hin und warf sich vor Bhishma nieder.

Yudhishthira sagte: „Segne mich mit Erfolg.“

„Nicht solange ich lebe“, antwortete Bhishma.

„Was dann?“ fragte Yudhishthira. „Wann werde ich Erfolg haben? Wie werde ich dich besiegen?“

„Das werden wir später besprechen“, sagte Bhishma.

Yudhishthira ging dann zu Drona und warf sich vor ihm nieder. „Bitte, segne mich mit Erfolg.“

Drona antwortete: „Da ist nichts zu machen, solange ich auf dem Feld bin.“

Yudhishthira ging dann zu Kripacharya, der sagte: „Kein Erfolg für dich, solange ich da bin.“

Die Welt wird uns sagen: „Ich werde dich nicht so einfach verlassen.“ Sie ergreift uns mit all unseren Empfindungen und Wünschen und Sehnsüchten und sozialen Beziehungen. Das Gold und Silber, die Milch und den Honig dieser Welt kann man nicht so einfach aufgeben. Es gibt eine Freude dabei, eine wichtige Person in der Welt zu sein. Es gibt eine Befriedigung dabei, ein König zu sein, ein Eroberer oder ein Herrscher eines Landes. Es gibt eine Befriedigung dabei, eine sehr wohlhabende Person zu sein, ein Millionär, der sich im Gold wälzt. Und wenn diese Verführung auf uns geworfen wird – angenommen, es wird uns ein goldener Thron angeboten – was werden wir sagen, mein lieber spiritueller Sucher? Wir werden zögern.

Man sagt, dass Satan Christus ein grosses Feld von Gold und Silber gezeigt hat und sagte: „Nimm das für Dich. Verwandle Steine in Brot etc. Du bist ein Meister. Du hast grosse *siddhis* erlangt. Wozu jetzt weitere Meditation? Hör damit auf. Verrichte einige gute Werke für leidende Menschen.“ Dies wurde auch auf andere Weise Buddha gesagt, und dies wird jedem von uns gesagt werden.

Arjuna war eine epische Repäsentation des inneren Chaos, dem man sich zu Beginn des spirituellen Lebens stellen muss. Ich beschreibe die Anfangsstufen des spirituellen Lebens, nicht die fortgeschrittenen Zustände, wenn wir etwas Positives empfangen: „Grosse Verwirrung – ich habe alles verloren. Ich habe meinen Vater und meine Mutter verloren. Ich habe hier keine Freunde, und niemand spricht mit mir. Ich bin krank. Ich habe nichts erreicht. Ich habe keine Führung, keine Lehren. Ich werde verrückt werden.“ Ein spiritueller Sucher mag sich so fühlen und hier- und dorthin rennen. Manchmal reisen sie, um sich davor zu bewahren, verrückt zu werden, von Ort zu Ort. Das ist auch ein Weg. Wenn wir sehr zornig sind und einen langen Spaziergang machen, beruhigt sich unser Ärger. Aber letztendlich werden uns diese Strategien nirgendwo hinführen. Der Grund dafür ist, dass wir uns nicht fest auf der richtigen Einschätzung der Werte gegründet haben.

Ob man der Welt entsagt oder der Welt nicht entsagt – wer hat uns gesagt, was wir machen sollten? Hat uns irgendjemand gesagt, dass es notwendig ist, der Welt zu entsagen? Etwas wurde uns von den Älteren gesagt. Es wird in einigen Schriften gesagt. Ist es aufgrund der Aussage irgendeines Buches, dass wir die Welt hinauswerfen wollen? Oder haben wir einen tatsächlichen Grund dafür? Gibt es einen rationalen Grund für unser Gefühl, dass der Welt entsagt werden muss? Ich denke, sehr wenige Menschen werden eine Antwort auf diese Frage geben: Was ist der rationale Grund, der Welt zu entsagen? Ist es weil wir Gott wollen? Wir werden bemerken, dass dies eine sehr schreckliche Frage ist, und wir werden keinen rationalen Grund haben. Lass die Schriften das sagen, lass die Bibel oder die Gita das sagen, lass die Gurus das sagen; niemand wird uns hier helfen. Wenn wir ertrinken, wird keine Gita zu unserer Rettung kommen. Niemand wird kommen. Unser eigenes Bewusstsein wird kommen.

Also ist Arjunas Schwierigkeit eine spirituelle Schwierigkeit; es ist eine spirituelle Krise, in der er sich befindet. Auf epische Weise beschreibt Vyasa dieses Chaos des spirituellen Suchers, der zuvor sehr abenteuerlustig war und der vorwärts ging, um sich der Schlacht des Lebens zu stellen, der aber sofort

sehr zaghaft wurde und seine Waffen zu Boden warf. „Kein *japa*, keine Meditation, kein Bücherlesen hilft. Ich bin unfähig, irgendetwas zu tun“, sagt Arjuna.

In diesem Zustand ist der Guru unsere einzige Zuflucht. Glücklicherweise hatte Arjuna einen guten Guru; und glücklicherweise hatte er ein Gespür für das Gefühl, dass es notwendig war, sich ihm zu übergeben; und glücklicherweise wusste er, dass sein Egoismus nicht länger funktionieren würde. Hätte sein Selbstbewusstsein fortbestanden und hätte er an den falschen Argumenten festgehalten, die er im ersten Kapitel vorgebracht hatte, dann wäre nichts daraus entstanden. Es ist jedoch etwas *sattvisches* Karma erwacht, und er spürte, dass es für ihn notwendig war zu wissen, was getan werden muss.

Arjuna fragte Sri Krishna: „In diesem chaotischen Zustand meines Geistes, was ist meine Pflicht? Ich überantworte mich Dir, grosser Meister. Bitte sag es mir.“

Die Antwort von Bhagavan Sri Krishna ist: „Du verstehst nichts. Du ziehst Schlussfolgerungen ohne ein richtiges Verständnis der Struktur des Lebens und deiner Beziehung zu Menschen und Dingen im Allgemeinen. Dies ist ein sehr bedauernswerter Zustand. Wie kannst du ohne die richtigen Vorannahmen Schlussfolgerungen ziehen? Wenn du eine auf falschen Vorannahmen begründete Schlussfolgerung ziehst, ist diese auch falsch. Darum ist alles, was dir bis zu diesem Zeitpunkt gesagt wurde ohne irgendeine Grundlage, weil du weder dich selbst noch die Welt kennst.“

Was ist die Bedeutung davon, sich selbst und die Welt zu kennen? Diese Fragen werden schrittweise in den Kapiteln zwei und drei beantwortet werden. Das zweite Kapitel wird uns sagen, was wir sind, und das dritte Kapitel wird uns sagen, was die Welt ist.

Diskurs 3

Das zweite Kapitel beginnt: Sankhya Yoga

Wir schauen nur mit unseren Augen die Welt an und beurteilen Dinge gemäß dem Bericht, der durch das Medium der Sinne geliefert wird. Die ganze Information, die wir durch die Sinnesorgane über die Welt bekommen, ist umhüllt und in vielen Fällen verzerrt. Es wird angenommen, dass eine Person als ein Individuum etwas mit dieser Welt zu tun hat. Die Aufgabe dieses Lebens ist praktisch ein Versuch, mit dieser Welt auf irgendeine Weise umzugehen - sie sich nutzbar zu machen und sie zum eigenen Zweck zu gebrauchen.

Hier ist der wesentliche Punkt. Wir müssen die Welt für unsere Zwecke nutzen. Durch wissenschaftliche Fortschritte und technologische Entdeckungen und Erfindungen scheinen wir zu versuchen, die Welt immer mehr zu unseren Zwecken zu benutzen. Sie ist ein Objekt, sie ist ein Ding; sie ist ein Werkzeug, das für einen äußerlichen Zweck gebraucht werden muss - nicht zum Nutzen der Welt, sondern zum Nutzen eines anderen, der sich selbst ein menschliches Individuum nennt. Beurteilen wir die Dinge nicht meistens auf diese Weise? Alles muss in die Form unserer sinnlichen und körperlichen Bedürfnisse gegossen werden. Wir machen Bemerkungen über Dinge: "Es ist so und so." Diese Anmerkungen sind Beurteilungen, die wir den Dingen in der Welt geben, aufgrund der Hinweise, die uns von den Sinnesorganen geliefert werden, die vollkommen unzuverlässig sind aufgrund ihrer Triebhaftigkeit. Deshalb wird der denkende Geist, oder das wache Bewusstsein, aus seinen eigenen Wurzeln herausgezogen. Die Aktivität der Sinnesorgane rupft uns scheinbar von uns selbst ab und wirft uns in die Winde der äußeren Welt. Wir sind von Morgen bis Abend gestresst aufgrund eines Verlustes an Selbst, den wir erleiden, selbst wenn wir nicht tatsächlich wissen, was mit uns geschieht.

Jede Wahrnehmung ist eine Bewegung des Selbst in Richtung eines Objektes. Das Bewusstsein muss den Geist mit einer Intelligenz aufladen, die durch die Sinnesorgane hindurchschaut und die Gegenstände ortet, die Welt vor uns, auf eine bestimmte, nebeneinander gestellte Weise. Also ist unsere Schlussfolgerung, dass wir etwas kennen - wir kennen die Welt oder wir kennen was auch immer es ist - auf dreifache Weise bedingt: erstens, weil es den Denkprozess durchlaufen muss, das *antahkarana*; zweitens, weil der Geist immer durch die Sinnesorgane denken muss und drittens, weil die Sinnesorgane sich die Dinge als in Raum und Zeit verortet vorstellen müssen. Also gibt es einen dreifachen Fehler in der menschlichen Wahrnehmung, der die sozialen Beziehungen umfasst und alles, was wir als unseres oder nicht unseres betrachten. Aufgrund dieser ausschließlich persönlichen Beurteilung, die aus menschlicher Empfindung entsteht, drehte Arjuna den Spieß um und machte eine unerwartete Geste, seine Waffen niederzulegen. Er sagte: "Ich werde mich nicht auf dieses ansonsten sehr gepriessene Abenteuer eines Krieges mit den Kurus einlassen."

Ich habe gestern darauf hingewiesen, dass der spirituelle Sucher sich meistens in dieser Notlage findet, wenn er mit der Welt nicht richtig umgehen kann. In einem Zustand des Geistes ist die Welt ein Gegenstand von Freude und Genuss - als eine Eigenschaft. In einem anderen Zustand des Geistes sieht sie wie ein Hindernis aus, und je eher wir uns daraus befreien, desto besser. Wir wollen uns aus all unseren Verwicklungen mit der Welt befreien. Aber eine dritte Stufe kommt, wenn die Welt auf eine feindliche Weise auf den Geist reagiert, der dachte, sie sei scheinbar nur ein unnötiges Anhängsel seiner Wahrnehmung. Es ist zu diesem Zeitpunkt, dass tatsächlich eine Beschämung über das strebende Bewusstsein kommt und ein Gefühl des letzten Momentes, dass vielleicht alles vorbei und nichts möglich ist. Es scheint, dass selbst der grosse Buddha diese Erfahrung am Tag vor seiner Erleuchtung hatte. Es war ganz dunkel- es gab kein Licht am Horizont. Nach Jahren der Askese kroch er auf allen Vieren aufgrund der Schwäche seines Körpers. Er dachte, dass *tapas* sei vorbei und er habe nichts erreicht. Es war eine völlige Mutlosigkeit des Geistes.

Diese in erster Linie spirituelle Niedergeschlagenheit eines spirituellen Suchers wird auch Yoga genannt. Das erste Kapitel, das nichts anderes ist als eine Beschreibung des Weinens von Arjuna, wird Visada Yoga genannt: Der Yoga der Niedergeschlagenheit des Geistes. Diese Niedergeschlagenheit ist keine morbide, melancholische Stimmung des spirituellen Suchers. Sie ist eine gesunde Erkenntnis der Unmöglichkeit, dass sich ein individuelles Wesen alleine dieser Welt der Werte stellen kann, und es wird das Bedürfnis nach höherer Hilfe gespürt. Für eine Person mag es ein Guru sein; für eine andere Person mag es Gott selbst sein. Deshalb fragte Arjuna, in der äussersten Hilflosigkeit nicht wissen zu können, was tatsächlich zu tun war, was seine Pflicht schlechthin sei. Was war seine Pflicht in dieser Welt? Dies war die Frage von Arjuna, die er in unterschiedlichen Stilen des Ausdrucks formulierte, entsprechend der Tradition dieser Zeit.

Die Antwort von Sri Krishna ist, dass all dies eine Art von Geschwätz ist, zu dem ein unwissender Geist Zuflucht nimmt, unter dem Eindruck, dass Unwissenheit Seligkeit sei. „Weder weisst du, was du bist, noch weisst du, was die Welt ist. Wie fällst du Beurteilungen dieser Art, was du machen und nicht machen sollst? Auf welcher Grundlage triffst du eine Aussage, dass dies getan und das nicht getan werden soll? Was ist die Begründung hinter dieser Ethik, Moral und Rechtfertigung für jede Art von Handlung in dieser Welt? Was ist der Boden, auf dem du dein Argument gründest, dich auf ein bestimmtes Projekt dieser oder jener Art einzulassen? Ist es ein blosser Impuls des Instinktes, oder die Kraft der Sinnesorgane, oder der Hunger des biologischen Organs? Oder ist es eine gut begründete Struktur, die du dir philosophisch konstruiert hast zum Zwecke, dich hoch in die Sphären einer spirituellen Schlussfolgerung zu erheben? Weder kennst du dich selbst, noch kennst du die Welt, Arjuna; und dennoch sprichst du, als wärest du eine weise Person: *prajñāvādāṁś ca bhāṣase*."

Diese Weisheit, die Arjuna zu fehlen scheint, weswegen er die Situation, in der er sich befand, falsch beurteilte, wird *sankhya* genannt, ein wohlbekannter Begriff in philosophischen Kreisen. „Es fehlt dir an *sankhya* – das heisst

Lebensweisheit. Dies ist deine Krankheit, und darum ist alles, was du gesagt hast, ein Durcheinander von Chaos. Deine Argumente sind nicht auf richtige logische Weise formuliert, und deine Schlussfolgerungen werden nicht aus gültigen Voraussetzungen gezogen. Deine Vorannahme selbst ist falsch. Deine Vorannahme ist nichts anderes als der Bericht der Sinnesorgane und die Forderungen des Instinktes, der durch Liebe und Hass konditioniert ist. Hierüber musst du dich durch *sankhya* erheben."

Es gibt eine philosophische Doktrin namens Sankhya, die die Kategorien zählt, aus denen diese Welt aufgebaut ist. Sie leitet sich vom Wort „*sankhya"* ab, was verarbeiten, zählen, berechnen und methodisch zu einer Schlussfolgerung hinsichtlich der Anzahl von Prinzipien, aus denen diese Welt aufgebaut ist, zu kommen heisst. Was ist dieses Gebäude? Wir schauen es an, und es scheint eine unteilbare Masse zu sein, die vor uns steht. Aber es ist keine unteilbare Struktur. Es besteht aus kleinen Bauteilen – Backsteine und Mörtel und Stahl und was nicht noch alles. Die Welt ist nicht so, wie sie unseren Augen erscheint; es ist nur die Tünche, die wie sehen, da die inneren Backsteine und der Zement der äusseren Wahrnehmung nicht sichtbar sind. Der Sankhya geht tief in die Kategorisierung der Prinzipien des Universums und beginnt seine Argumentation genau bei dem Bewusstsein, das überhaupt die Erforschung unternehmen möchte: Wer ist es, der versucht, eine Erforschung der Natur der Welt zu unternehmen? Wer ist es, der überhaupt irgendetwas wissen möchte? Ich bin es. Nun, was für eine Art Ich ist es?

Ohne in weitere Details dieses komplexen Themas zu gehen können wir schlussfolgern, dass wir im Wesentlichen Bewusstsein sind. Dieses Bewusstsein ist die *chaitanya shakti*, oder der *chaitanya purusha,* der unteilbar gegenwärtig ist und unter keinerlei Umständen teilbar ist. Der Sankhya bezieht seine Stellung auf der Grundlage eines unteilbaren Bewusstseins namens *purusha* in den Begriffen seiner eigenen Terminologie. Die Essenz der Angelegenheit ist, dass Bewusstsein unteilbar ist und es nicht in Stücke geschnitten werden kann. Es kann kein Bruchstück von Bewusstsein geben, weil jede Annahme, dass es möglich sei, Bewusstsein in Teile aufzuspalten, die Einführung eines Bewusstseins bedingen würde, nur um zu wissen, dass eine solche Unterteilung stattgefunden hat. Bewusstsein muss sogar zwischen den beiden Teilen sein, was heisst, dass Bewusstsein überall ist. Dies ist das grundlegende Prinzip, jenseits dessen wir nicht gehen können, und es gibt nichts Tieferes als das. *Sā kāṣṭhā sā parā gatiḥ* (Katha 1.3.11): Dies ist das Ende und die Substanz aller Argumente, egal ob philosophisch oder empirisch. Aber Sankhya macht einen Punkt hinsichtlich unseres hartnäckigen Gefühls, dass es eine Welt ausserhalb von uns gibt. Selbst wenn eine Person paranoid ist und fälschlich Dinge wahrnimmt und sieht, die es nicht gibt, reicht es nicht aus, wenn wir einfach nur die Person als krank bezeichnen. Es muss eine praktische Methode angewandt werden, um den Geist zu behandeln und ihn zum Zweck der richtigen Wahrnehmung in Ordnung zu bringen. Also mag die Welt auf diese oder jene Art da sein, das ist eine andere Angelegenheit. Unsere Wahrnehmungen mögen falsch sein, und wir mögen nicht

in der Lage sein, die Welt richtig zu verstehen – zugegeben. Aber was ist es, das wir vor uns sehen?

Sankhya bezeichnet den objektiven Charakter von Wahrnehmung als *prakriti* und das wahrnehmende subjektive Bewusstsein als *purusha.* Also unterteilt der Sankhya die Wirklichkeit in zwei Phasen oder Blöcke von Kraft – Bewusstsein und Materie, Subjekt und Objekt, *purusha* und *prakriti*. Es wird angenommen, dass Erfahrung durch einen Kontakt des Bewusstseins mit *prakriti* erzeugt wird. Der *Purusha* kommt in Kontakt mit *prakriti*. Es ist sehr interessant hier zu bemerken, dass es Kontakt zwischen zwei unähnlichen Dingen geben kann. Das Bewusstsein ist niemals ein Objekt, *prakriti* ist niemals ein Subjekt. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Prinzipien ist offensichtlich. Wie können wir eine Annäherung zwischen dem Subjekt und dem Objekt hervorbringen, die voneinander entfernte Pole sind? Wie erfährt der Geist oder das individuelle Bewusstsein, dass es so oder so ein Ding gibt, oder dass es eine Welt gibt?

Die Analogie des Sankhya ist wohlbekannt. Bewusstsein wird niemals zu einem Objekt. Es geht niemals tatsächlich in das Objekt ein. Es scheint wahrzunehmen, als ob es ein Objekt gäbe – genauso wie ein vollkommen reiner Kristall farbig aussehen kann, wenn ein farbiges Objekt in seine Nähe gebracht wird. Reiner Kristall ist farblos. Er ist scheinbar ein strahlendes reines Licht; und wenn zum Beispiel eine rote Blume in seine Nähe gebracht wird, dann wird es so scheinen, als sei der ganze Kristall rot. Es sieht aus, als sei der Kristall rot geworden. Diese Analogie aus dem Sankhya erstreckt sich auf das Gebiet der Erklärung menschlicher Wahrnehmung – wie die Welt als solche vom individuellen Bewusstsein gesehen wird. Die Welt wird zu keiner Zeit jemals richtig erkannt, genauso wie es immer eine Verschiedenheit zwischen der farbigen Blume und dem Kristall gibt, ungeachtet der Tatsache, dass der Kristall scheinbar die Eigenschaft des Objektes angenommen hat. Ein rotglühendes Eisen sieht wie Feuer aus, nicht wie Eisen. Es ist weissglühend von Hitze, und dennoch ist das Glühen, ist die weisse Hitze das Feuer; und es gibt da etwas, was nicht das Feuer ist – nämlich den Eisenstab. Der Einfluss der Hitze auf den Eisenstab ist so, dass der Stab praktisch aufhört zu existieren, obwohl er in Wirklichkeit da ist. Auf ähnliche Weise nehmen Gegenstände scheinbar eine Wirklichkeit an, obwohl es keine Wirklichkeit in ihnen gibt; sie sind rein vergänglich.

Die Welt ist Bewegung. Sie ist ein Strömen. Sie ist eine Kontinuität von Kraftteilchen, die in eine Richtung tendieren, und niemals ruht ein Kraftteilchen in sich als ein ungeteiltes Etwas. *Prakriti* verändert ständig ihre Eigenschaften. Sie ist eine Kontinuität, die ein aus drei Strängen bestehender Fluss ist – nämlich *sattva, rajas* und *tamas*. Wie ein Rad, das sich dreht, wenn das Auto sich bewegt, gibt es eine zyklische Bewegung der *prakriti* durch die *gunas sattva, rajas* und *tamas*, und sie ist kein festes Objekt. Es gibt nicht so etwas wie ein solides Objekt in dieser Welt, es gibt nur ein Strömen. Eine Person mag auf einem Bildschirm auftauchen, während die Person nicht wirklich dort ist. Tausende kleiner Filmbilder sind mit solcher Geschwindigkeit bewegt worden, dass die Bewegung vom Auge nicht erfasst werden konnte. Die Geschwindigkeit der Bewegung übertrifft die Fähigkeit des Auges, Einzelbilder zu sehen, und darum sehen wir

dort jemanden und nicht die einzelnen Bilder, die mit einer Rate von etwas sechzehn Bildern pro Sekunde vorbeiziehen.

Auf ähnliche Weise sehen wir, dass wir feste Objekte sind - das Gebäude ist fest, die Erde ist fest, ich bin fest, du bist fest - aber die scheinbare Festigkeit ist nur wie die scheinbare Festigkeit einer Person auf dem Bildschirm, während die Person nicht wirklich dort ist. Es ist eine kontinuierliche, schnelle Bewegung von Einzelbildern, die die Illusion einer dort stehenden festen Person erzeugen, und die Illusion entsteht aufgrund der Unfähigkeit der Augen, die Bewegung zu erfassen. Hochfrequente Radiowellen bewegen sich genau hier, aber unsere Ohren können sie nicht hören. Die Geschwindigkeit der Wellenbewegungen kann nicht gehört werden, aufgrund der Rohheit der Trommelfelle; darum können wir, obwohl Fernsehwellen und Radiowellen genau jetzt auf uns einschlagen, nichts sehen und nichts hören.

Auf ähnliche Weise macht das Bewusstsein sogar in der Wahrnehmung der *prakriti* einen Fehler, die ansonsten nur eine Bewegung ist. Die scheinbare Festigkeit oder die Stabilität eines bestimmten Objektes, die das Bewusstsein für gegeben hält, besteht, weil das Bewusstsein selbst scheinbar einstweilen in dieses Strömen eingeht. Und ein begrenztes Stück dieses großen Materiestromes erscheint als diese feste Entität, wobei die Festigkeit tatsächlich vom Bewusstsein selbst kommt, das die wirkliche Festigkeit ist, und das unsichtbar ist. Deshalb ist die Wahrnehmung der Welt als eines festen Dinges eine totale Illusion.

Prakriti, die die Objektivität des Purushas ist, d.h. des Bewusstseins, besteht aus drei Eigenschaften, die *sattva, rajas* und *tamas* genannt werden. *Tamas* ist Trägheit, reine Inaktivität; *rajas* ist Dynamik, Zerstreuung und Handlung; und *sattva* ist Gleichgewicht und Harmonie. Die Vermischung und Kombination dieser drei *Gunas* sind die eigentliche Substanz der *prakriti*. Die Röte einer Blume ist eine Eigenschaft der Blume, aber die Röte selbst ist nicht die Blume, während die drei Stränge eines Seiles nicht die Eigenschaften des Seils sind, die Stränge sind selbst das Seil. Auf gleiche Weise sind die drei erwähnten *gunas* - *sattva, rajas* und *tamas* - die tatsächliche Substanz der *prakriti*, und sie sind die tatsächliche Essenz der Bewegung in dieser Welt. Diese drei *gunas* erschaffen durch Vermischung und Kombination eine Situation der Transparenz im Kosmos, was *suddha tattva* ist. Es ist der Beginn des Schöpfungsprozesses des Universums. Es ist scheinbar ein Traumzustand, indem Entwürfe der zukünftigen Schöpfung auf die Leinwand des Geistes selbst gezeichnet werden. Also gibt es vom Standpunkt der Terminologie des Vedanta aus ein Herabkommen des Bewusstseins, das absolut ist, zum Zustand von Ishvara, Hiranyagarbha und Virat oder in der Sprache des Sankhya wird *prakriti* zu *mahat,* und *mahat* wird zu *ahamkara*. Bis zu dieser Stufe, von der obersten Stufe bis zu Virat, oder von der Stufe des Bewusstseins bis zu *ahamkara* gibt es ein universales Bewusstsein. Virat ist universal bewusst. Hiranyagarbha und Ishvara sind universal bewusst. *Mahat* ist universal bewusst. Der *ahamkara*, von dem im Sankhya gesprochen wird, ist nicht die Ichheit des menschlichen Individuums. Es ist das Selbstbewusstsein des Kosmos selbst.

Jetzt findet ein tragisches Ereignis statt. Der eine unteilbare *ahamkara* oder Virat teilt sich scheinbar in einen dreiteiligen Zustand - das Objekt, das Subjekt und das verbindende Glied zwischen dem Objekt und dem Subjekt. Diese sind als *adhibhuta, adhyatma* und *adhidaiva* bekannt. So sehen wir, dass es eine äußere Welt gibt, aufgrund der Unterteilung, die stattgefunden hat, und wir werden zur Seite gestellt als Subjekte, die äußere Objekte wahrnehmen, und die sich nicht bewusst sind, dass es ein verbindendes Glied zwischen dem Objekt und dem Subjekt gibt, das *adhidaiva* genannt wird. Dann gibt es die kontinuierliche Verfestigung dieser Objektivität in die *tanmatras*, die *sabda, sparsha, rupa, rasa, gandha* genannt werden, und die fünf Elemente namens *pritvi, apa, teja, vayu, akasha*, und so sind wir in die Festigkeit dieser Erde herabgekommen.

Das Individuum, das der Wahrnehmende dieser sogenannten äußeren Welt ist, besteht auch aus den drei *gunas*. Die Bausteine, aus denen die Welt gemacht wird, sind genau die Bausteine, aus denen auch unser Körper besteht. Der Geist ist feinstoffliche Materie und der physische Körper ist grobstoffliche Materie, und diese Grobheit und Feinheit hängt vom Ausmaß der Verfeinerung der *gunas* der *prakriti* ab, die in den Aufbau dieses Körpers eingegangen sind. Nichtsdestotrotz ist alles, was es in der äußeren Welt gibt, auch in uns. Also gibt es eine organische Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Objekt, und darum werden unsere Beurteilungen über die Dinge nicht endgültig haltbar sein, wenn wir nicht unsere eigene Verwicklung in den Prozess der Beurteilung mit einbeziehen. Der Geist des Beurteilenden spielt eine große Rolle beim Treffen der Beurteilung. Was für einen Geist hat diese Person? Ob es ein gestörter Geist, ein emotionaler Geist, ein Geist voller Vorurteile, ein unparteiischer Geist oder konditionierter Geist ist, wird bestimmen, was für eine Beurteilung erwartet werden kann.

Auf ähnliche Weise unterscheidet sich diese Wahrnehmung durch das Subjekt von Objekten von Person zu Person, von Individuum zu Individuum, unter den 8400000 Arten der Schöpfung, wie gesagt wird. Die Wahrnehmung einer Ameise mag nicht dieselbe sein wie die Wahrnehmung eines Elefanten usw. Die Beurteilung von Werten unterscheidet sich in Übereinstimmung mit der Fähigkeit zur Wahrnehmung im Falle der unterschiedlichen Arten der Schöpfung. Das menschliche Wesen ist eine Art, und er kann nicht für sich das Privileg beanspruchen alles zu wissen, als ob es allwissend sei. Es hat nur menschliche Augen, und sieht deshalb nur menschliche Werte und kann nichts anderes in dieser Welt sehen.

"Also Arjuna, du hast einen Fehler gemacht, indem du dich nicht selbst als eine der Personen in dieser Welt mitgezählt hast. Die Menschen in der Welt sind nicht nur außen; auch du bist eine der Personen in dieser Welt. Darum beinhaltet deine Beurteilung der Menschen in der Welt auch eine Beurteilung von dir, die du nicht machst. Du denkst die Welt besteht aus Menschen, die vollständig von dir getrennt sind," sagt Sri Krishna.

Zehn Menschen überschritten einen Fluss, und das Wasser war halstief. Mit großen Schwierigkeiten wateten sie hindurch. Nachdem sie die andere Seite erreicht hatten, wollten sie überprüfen, ob alle von ihnen hinübergekommen waren oder nicht, und darum begann einer von ihnen zu zählen.

Er sagte: "Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun. Es sind nur neun hier."

Die anderen sagten: "Wie ist das möglich? Ist jemand von uns ertrunken? Oh, zähl noch einmal."

Ein anderer sagte: "Stellt euch da hin. Ich werde zählen."

Und wieder wurden nur neun Leute gezählt. Jedes Mal wenn sie zählten stellten sie fest, dass ein Mann fehlte. Sie fingen an, sich gegen die Brust zu schlagen und zu weinen, weil einer von ihnen im Wasser ertrunken war.

Ein Passant sah dies und fragte: "Warum weint ihr alle?"

"Oh, einer von uns ist ertrunken," antworteten sie.

"Wie viele wart ihr?"

"Zehn."

"Aber ihr seid zehn," sagte er.

"Wo sind die zehn? Nein, es sind nur neun. Schau doch!" Er zählte noch einmal und zählte noch einmal neun.

"Du bist der Zehnte!"

"Oh, ich verstehe! Ich bin die Person, die für all diese Aufregung verantwortlich ist," rief der Mann aus.

Die Welt macht nicht unsere Schwierigkeiten. Die moderne Wissenschaft ist in ihren tiefgründigen Entdeckungen jetzt zu der Schlussfolgerung gekommen, dass wissenschaftliche Beobachtungen durch die in der Wissenschaft verwendeten Instrumente bedingt werden, und auch durch die Struktur des Auges des Wissenschaftlers; und darum sind alle wissenschaftlichen Wahrnehmungen bedingt. Unbedingte Kenntnis der Welt ist nicht einmal den besten Wissenschaftlern möglich.

Darum werden die Bewegung der *prakriti* in sich selbst in Form der Sinnesorgane und des Geistes einerseits und der Objekte andererseits von uns als zwei verschiedene stattfindende Aktivitäten gehalten. Tatsächlich nimmt *prakriti* die *prakriti* wahr - *guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā na sajjate* (3.28). Eine Welle schlägt gegen eine andere Welle im Ozean, und es sind dabei nicht wirklich zwei Personen beteiligt. Die Struktur der Sinnesorgane und des Geistes ist für die Art des Bewusstseins verantwortlich, das durch diese bestimmte Struktur geht, und dennoch sollten wir nicht vergessen, dass die Sinnesorgane und der Geist aus genau denselben *gunas* der *prakriti* zusammengesetzt sind - *sattva, rajas* und *tamas* - und in unterschiedlichen Mischungen und Zusammensetzungen bestehen die Objekte aus genau denselben *gunas*. Wenn also etwas erkannt wird, wenn wir einen Gegenstand erkennen oder wahrnehmen, ist es die *prakriti*, die auf die *prakriti* trifft. Deshalb machen wir überhaupt nichts. Aber wir denken, dass wir isolierte Individuen sind, die dasitzen und die Dinge beurteilen. Keine Beurteilung ist individuell möglich. Darum führt letztendlich niemand irgendeine Handlung aus.

Sri Krishnas Philosophie ist letztendlich, dass keine individuelle Handlung möglich ist. Jede Handlung ist eine kosmische Handlung, da sogar das Konzept von Individualität beseitigt wird im Lichte der Zwickmühle, dass jede Wahrnehmung nur ein Zusammentreffen der subjektiven Seite der *prakriti* mit

ihrer objektiven Seite ist. Wer macht also irgendetwas in dieser Welt? Es ist die *prakriti*, die in sich tut, was immer sie tun will, wie das Grollen in den Tiefen des Ozeans sich als Wellen an der Oberfläche erhebt, und dennoch ist es eine Aktivität, die stattfindet. Wenn etwas im Atlantischen Ozean geschieht, kann man es im Arabischen Meer spüren, und wir können nicht sagen, dass es zwei unterschiedliche Meere gibt, die handeln. Es ist ein Impuls, der in unterschiedlichen Bereichen wirkt.

Jede Wahrnehmung - und letztendlich alles Wissen - ist eine bedingte Beobachtung von Dingen durch den Geist und die Sinnesorgane aufgrund der *prakriti*, die diese Dinge einerseits subjektiv bedingt und andererseits objektiv. Darum kann Sinneswahrnehmung nicht als richtige Wahrnehmung betrachtet werden. Selbst reines Nachdenken kann nicht als korrekte Wahrnehmung betrachtet werden, weil die das Objekt charakterisierende Äußerlichkeit die Gültigkeit jeder Wahrnehmung beeinträchtigt. Der Fehler der Wahrnehmung jeder Art ist die Einführung von Raum und Zeit inmitten der ansonsten unteilbaren Bewegung von *prakriti* - subjektiv als die *gunas* und objektiv auch als die *gunas*. Zwischen zwei Wellen im Ozean gibt es Lücken, aber die Lücken sind mit einem grundlegenden Fundament aus derselben Substanz der Welle ausgefüllt, und zwei Wellen, die voneinander verschieden sind, sind durch den zugrundeliegenden Ozean verbunden. Auf ähnliche Weise sind individuelle Wahrnehmungen hinsichtlich äußerer Objekte tatsächlich ein Tanzen der Wellen der *gunas* der *prakriti* mit sich selbst. Das gesamte Universum ist ein Tanz der *prakriti*. Weder tust du irgendetwas, noch tue ich irgendetwas.

"Also Arjuna, du quälst unnötigerweise dein Gehirn indem du versuchst mir zu sagen, ob der Krieg geführt werden soll oder nicht, und was für Konsequenzen folgen werden etc. Wie ziehst du diese Schlussfolgerungen, und auf welcher Grundlage hast du diese Schlussfolgerungen gezogen, unwissend der Tatsache, dass deine Beurteilung in Hinblick auf die Kauravas oder die Welt als ganze falsch konstruiert ist, weil du außerhalb davon stehst?" Es ist, wie wenn der zehnte Mann sich selbst nicht mitzählt und deshalb immer wieder darauf kommt, dass eine Person fehlt.

Die Welt ist fehlerhaft weil wir nicht in der Lage sind, uns zu isolieren und uns mit der Struktur der Welt zu identifizieren. Es gibt keine Harmonie zwischen uns und der Welt der Objekte. Es gibt eine Spannung zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Die Spannung wird verursacht durch die schädliche Gewohnheit von Liebe und Hass, weil der begrenzte Geist nicht alle Dinge in der Welt lieben noch alle Dinge in der Welt hassen kann. Es ist unmöglich. Der Geist arbeitet in Bruchteilen. Ein wenig Denken, Nachdenken, formt sich selbst zu einem Zeitpunkt zu einem bestimmten Muster und klassifiziert Objekte als wünschenswert oder nicht wünschenswert, gemäß dem Zustand, den der Körper und der Geist gerade durchlaufen. Deshalb ist dem Geist keine vollständige Wahrnehmung gegeben. Weder mögen wir die ganze Welt, noch hassen wir die ganze Welt. Daher kann keine unserer Haltungen als abschließend gültig betrachtet werden.

Mit Empfindungen aufgeladene Beurteilung ist keine Beurteilung. Es sollte eine super-vernünftige Beurteilung sein, die auf der Grundlage der Schlussfolgerung beruht, die die Vernunft aus der Basis einer existierenden universalen Substanz ziehen kann. Die Voraussetzung muss Universalität sein, und von dort können wir die Partikularität ableiten. Aber wir können uns nicht von der Partikularität zur Universalität erheben, weil Einzelheiten uns nicht sagen können, dass es ein Universales gibt.

Alle Logik in Indien ist deduktiv im Sinne, dass sie sich zuerst auf die höchste Wirklichkeit gründet, wie es der Sankhya tut. Die Essenz des Denkens ist Bewusstsein; es muss unteilbar sein, und deshalb sollte es universal sein. Also gibt es eine Unterscheidung zwischen dem Ansatz der westlichen Philosophen und indischen Philosophen. Die Empiriker wie Bacon und andere zählen Dinge: "Die Sonne geht im Osten auf. Die Sonne ging gestern im Osten auf, die Sonne ist heute im Osten aufgegangen. Millionenmale ist die Sonne im Osten aufgegangen, und deshalb muss sie immer im Osten aufgehen." Diese Art der Schlussfolgerung wird Induktion genannt. Aus vielen Besonderen gewinnen wir eine Verallgemeinerung. Aber es mag keine richtige Schlussfolgerung sein, weil selbst wenn die Sonne für Millionen von Jahren im Osten aufgegangen ist, mag sie eines Tages nicht im Osten aufgehen. Aus irgendeinem Grund mag sich die ganze Sache verändern, und sie mag im Westen aufgehen. Deshalb ist Induktion nicht richtig. Die indische Philosophie verlässt sich niemals auf Induktion. Sie verlässt sich auf Deduktion. Die grundlegende Wirklichkeit muss zuerst festgestellt werden, und dies ist nur möglich durch eine Erforschung des Forschers selbst. Wie Ramana Maharshi gerne sagte: "Immer wenn du eine Frage stellst, dann sage mir, wer die Frage stellt." Darum gehe tief in dich.

Arjuna konnte das nicht tun. Sankhya ist das Wissen um die Struktur der Welt, wie sie wirklich aufgebaut ist, einschließlich der Wahrnehmung des Individuellen, und aufgrund dieser Tatsache gibt es so etwas wie eine individuelle Handlung überhaupt nicht. Deshalb gibt es auch keine individuelle Beurteilung. Darum war alles, was Arjuna gesagt hatte, Geschwätz; es war Unsinn. Jetzt sagt Arjuna: "Bitte führe mich auf den rechten Pfad des Handelns in dieser Welt, im Lichte dieses großartigen Wissens, das du mir gegeben hast."

"Ich habe dich Sankhya gelehrt, jetzt werde ich dich Yoga lehren," antwortete Sri Krishna. *Eṣā te'bhihitā sāṅkhye buddhir yoge tvimāṁ śṛṇu* (2.39): "Alles, was ich dich bis zu diesem Moment gelehrt habe, ist die Weisheit des Sankhya, die das Wissen um die Struktur es Universums ist, wie es in sich ist, einschließlich dir selbst. Jetzt werde ich dir sagen, wie man in dieser Welt lebt - wie man in dieser Art von Welt lebt, an der du beteiligt bist - und wie man auf eine unpersönliche Weise handelt, und nicht auf eine persönliche Weise." Das ist der Yoga der Handlung, den Sri Krishna nachfolgend gibt.

Diskurs 4

Das zweite Kapitel geht weiter: Wie man in der Welt lebt

Sankhya beinhaltet auch das Wissen um die Unsterblichkeit der Seele. Ganz am Anfang von Sri Krishnas Belehrungen im zweiten Kapitel der Bhagavadgita, wird die Ewigkeit der Seele betont. Todlos, unveränderlich ist der Atman: *avināśi tu tad viddhi yena sarvam idaṁ tatam* (2.17). Das Wort " *avināśi*" bedeutet unzerstörbar. Nicht nur das, er ist allgegenwärtig: *yena sarvam idaṁ tatam*. Der Atman ist an allen Dingen beteiligt, er ist das A und O. Die Unsterblichkeit oder die Unzerstörbarkeit der Seele umfasst die Zeitlosigkeit der Seele, denn das, was an der Zeit beteiligt ist, kann nicht unsterblich sein, weil Zeit der Faktor ist, der alles tötet. Der Prozess der Zeit ist der Prozess des Verfalls, der Umwandlung und der endgültigen Zerstörung.

Darum kann nichts, was in den Prozess der Zeit involviert ist, unsterblich sein. Daher legt die Unsterblichkeit der Seele auch die Zeitlosigkeit der Seele nahe. Und die Zeitlosigkeit der Seele umfasst die Raumlosigkeit der Seele, denn wenn die Zeit verschwindet, verschwindet auch der Raum. Weil Raum und Zeit zwei Facetten des empirischen Eingebundenseins sind, verschwindet wenn das eine verschwindet auch das andere. Wir können uns nicht die Zeit ohne den Raum denken, da wir Zeit immer als eine Art Bewegung oder Reihenfolge im Raum betrachten; und wir können uns den Raum nicht ohne den beteiligten Zeitprozess denken. Also unterliegt die ganze Welt der Veränderung, dem Übergang und den Bedingungen, die an der Existenz von Raum und Zeit beteiligt sind.

Der Atman oder die Seele des Menschen ist nicht in Raum und Zeit. Die Seele ist nicht in Raum und Zeit, weil sie wissen kann, dass es Raum und Zeit gibt. Der Kenner eines Objektes ist nicht selbst das Objekt. Das Bewusstsein in uns, das grundlegend der Atman ist, ist sich der Existenz einer solchen Sache wie Raum und Zeit bewusst; deshalb kann der Kenner, der Bewusstsein ist, nicht selbst an Raum und Zeit beteiligt sein. Der Kenner des Raumes ist nicht im Raum. Der Kenner der Zeit ist nicht in der Zeit. Also ist die innere Seele grundlegend und im Wesentlichen raumlos und zeitlos - *avināśi* und *tatam* - überall ausgebreitet, weiter als der Raum und dauerhafter als die Zeit. Diese Seele, die unsterblich ist, ist scheinbar in einen vergänglichen Körper eingehüllt. Das menschliche Wesen ist teilweise in der Welt des Todes und teilweise in der Welt der Unsterblichen. Wir sind körperlich und teilweise psychologisch in Raum und Zeit verwickelt. Wir wissen sehr gut, dass wir einen Ort im Raum haben; wir können uns nicht überall hin ausdehnen. Und es gibt auch eine Bewegung unseres Lebens im Prozess der Zeit. Wir werden geboren, wir wachsen, wir verfallen und eines Tages vergehen wir. Darum unterliegt dieser psychophysische Organismus, der das menschliche Individuum ist, selbst der Zerstörung, ungeachtet der Tatsache, dass er eine Behausung dieser unsterblichen Seele ist.

Wir denken auf zweierlei Art. Wir denken in Begriffen von Raum, Zeit und Objekten und wir denken auch in Begriffen eines Strebens nach ewiger Existenz. Wir wissen sehr gut, dass wir nicht lange in dieser Welt leben können. Jeder muss sterben. Niemand kann die Tatsache verleugnen, dass eines Tages jeder gehen muss. Trotz dieses Wissens um die Sicherheit des Todes dieses Körpers - der Verneinung dieser psychophysischen Individualität - fürchten wir den Tod. Wir wollen nicht sterben.

Wer ist es eigentlich, der nicht sterben möchte? Der Körper kann nicht nach Unsterblichkeit streben, weil er in genau den Prozess des Sterbens verwickelt ist, der die Zeit ist. Und der Geist, der psychophysisch ist, ist aufgrund seiner vergänglichen Natur sterblich. Warum also fürchten wir den Tod? Wer fürchtet den Tod? Ist es der Körper, der den Tod fürchtet? Der Körper ist nicht einmal bewusst; er ist eine physikalische Substanz. Es gibt etwas in uns, das nicht sterben möchte. Der Wunsch nicht zu sterben kann nicht in etwas entstehen, das in irgendeiner Weise dem Tod unterliegt. Der Wunsch, nicht zu sterben, beinhaltet die Möglichkeit nicht zu sterben - daher unser Streben nach Unsterblichkeit. Die Furcht vor dem Tod beinhaltet die Existenz von so etwas wie Unsterblichkeit. Wir können den Tod nicht fürchten, außer wenn wir nicht sterben wollen, und der Wunsch nicht zu sterben kann nicht im physischen Körper oder in irgendetwas in dieser Welt entstehen; er muss aus etwas entstehen, was über der physikalischen Materie steht. Das heißt, wir haben eine Wurzel in der Ewigkeit, die die Ursache unseres Strebens ist, das uns nach jenseits aller Ausdehnung in Raum und Dauer in der Zeit bringt. Wir würden gerne die ganze Welt besitzen. Wir würden gerne zu Meistern des gesamten Raumes werden, und wir würden gerne so lange leben wie die Zeit selbst. Dieser Wunsch kann nicht in der Zeit entstehen. Er kann nicht im Raum entstehen. Er entsteht in etwas, was nicht im Raum ist, nicht in der Zeit ist, und was kein Objekt ist.

Darum sagt Sri Krishna zu Arjuna: "Sei kein Feigling, der sagt, dass er eines Tages sterben wird und danach alles ausgelöscht sein wird, der sagt, dass er nicht weiß, was danach geschehen wird." Die Angst vor dem Tod beinhaltet die Zukünftigkeit der Seele. Wir sagen, dass wir gute Handlungen tun müssen, wir rechtschaffen sein müssen, und wir moralische und ethische Leben führen müssen. Diese Anweisungen können keinerlei Bedeutung haben, wenn die Seele nicht unsterblich ist, weil man in jedem Moment sterben kann. Wenn morgen das Ende dieser Individualität ist, dann gehen alle guten Handlungen auch mit ihr. Darum werden alle Anweisungen rechtschaffen und gut und menschlich zu sein sinnlos, außer wenn es stimmt, dass es die eine Möglichkeit der Kontinuität des Lebens nach dem Vergehen dieses Körpers gibt. Das heißt, die Wiedergeburt der Seele ist genau in den Anweisungen beinhaltet, in dieser Welt gut zu sein, Dienst zu tun, und eine würdige Existenz in dieser Welt zu haben.

Die Wiedergeburt der Seele ist also sehr interessant. Die Seele nimmt dauernd diese aufeinanderfolgenden Formen im Prozess der Evolution an, um in der Erfahrung des Lebens weiter und weiter fortzuschreiten. Es ist für uns notwendig zu sterben, damit wir bessere Lektionen in einer neueren

Existenzform lernen können. Der Tod ist nicht die Auslöschung der Individualität. Der Tod ist nur das Abfallen einer dem Bewusstsein für eine gegebene Zeitdauer überlagerten Bedingung, einer Bedingung, die nicht notwendigerweise ewig ist. Wir werden weiter voranschreiten. Genauso wie ein Schüler von einer Klasse in eine weitere Klasse voranschreitet, und die niedrigere verliert zum Wohl des Erreichens der höheren durch das Abwerfen der Bedingungen der niedrigeren Klasse und das Eintreten in die Bedingungen der höheren Klasse, auf ähnliche Weise ist das Bewusstsein innerhalb der Seele jetzt durch den physischen Körper bedingt und in dieser physikalischen Welt zum Zweck bestimmte Wünsche zu erfüllen, die sie in früheren Geburten unterhalten hat. Wenn diese Bedingungen der Wünsche zerbrochen sind - d.h. wen sie vollständig erfüllt sind - werden die für die Existenz dieses Körpers in Raum und Zeit notwendigen Bedingungen automatisch transzendiert, und wir betreten ein neues Reich, einen höheren Zustand der Bildung scheinbar, wo eine weitere Wahrnehmung und eine tiefere Einsicht in die Dinge möglich ist. Dieser Prozess der Seelenwanderung, Metempsychose, des Kommens und Gehens, wird niemals enden, solange die Seele nicht die Lektion lernt, dass sie im Wesentlichen ewig ist, und sie vollständig wunschlos wird.

Dieser Körper ist vergänglich: *antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīriṇaḥ* (2.18). Die Seele ist natürlich ewig - aber nichtsdestotrotz ist der Körper vergänglich. Wie interessant! Die Ewigkeit wird in einem vergänglichen Schrein aus Lehm aufbewahrt, der der Körper ist - wirklich zwei Gegensätze. *Prakriti* und *purusha* sind sehr fesselnd nebeneinander gestellt in dieser Erfahrung des Körperbewusstseins. Wie ich gestern erwähnt habe ist die Künstlichkeit, dass diese Seele diesen Körper annimmt und zum Körper wird genauso künstlich, wie die Annahme von Farbe durch einen reinen Kristall. Wir sind zum Körper selbst geworden, und wir denken, dass wir nur im Körper sind. Solange wir intensiv körperbewusst sind, ist die Seele nur ein theoretisches Konstrukt. Aber das ist keine korrekte Wahrnehmung, genauso wie die Röte, die wir in einem Kristall sehen, keine korrekte Wahrnehmung ist.

Sri Krishnas Argument geht weiter, von Stufe zu Stufe. Zuerst muss die Angst vor dem Tod beseitigt werden, aufgrund der Möglichkeit Unsterblichkeit zu erlangen, und der gesamte Prozess der Evolution durch Geburt und Tod ist eine Reise zur Endgültigkeit, die das Ende aller Seelenwanderung ist. So wie der Fluss auf den Ozean treffen wird, wird die Seele das Meer der Allgegenwart erreichen. Und nicht nur das, das Ausüben der Pflicht, das das Hauptthema der Bhagavadgita ist, beinhaltet das Betrachten der Weise, auf die ein menschliches Individuum in dieser Welt lebt, als eine Kombination von Geist und Materie, Seele und Körper, Bewusstsein und Objektivität.

Es gibt eine jeder Person auferlegte Pflicht aufgrund der Einbindung in Raum und Zeit. Wir müssen unsere Pflicht tun, unser *svadharma*. *Svadharmam api cāvekṣya na vikampitum arhasi* (2.31): "Bei der Betrachtung der Wesentlichkeit, deine Pflicht auszuüben, zumindest von diesem Standpunkt aus, solltest du nicht vermeiden zu tun, was du tatsächlich tun solltest." Die Pflicht als solche ist in unserer Einbindung in die Atmosphäre beinhaltet. Die Komponenten unserer

psychophysischen Individualität gehören tatsächlich zu der äußeren Welt. Der physische Körper besteht aus den fünf Elementen, der Geist besteht auch aus den verfeinerten Formen der *tanmatras*, und die Sinnesorgane werden von Gottheiten wie der Sonne, dem Mond und anderen überwacht. Auf eine Weise könnten wir sagen, dass wir in einer geborgten Existenz leben. Wir haben keine eigene unabhängige Existenz. Das physische Material gehört dem physischen Universum, das mentale Material gehört den *tanmatras*, und die Sinnesorgane können nicht einmal denken und wahrnehmen, ohne das Handeln der überwachenden Gottheiten, die das Arbeiten der Sinnesorgane kontrollieren. Insofern, als es eine Beteiligung der Person an den Gottheiten gibt, die den Sinnesorganen vorstehen, und wir auch den Bedingungen der materiellen Existenz unterliegen, die die fünf Elemente sind, haben wir eine Pflicht eine Harmonie mit diesen Elementen aufrechtzuhalten.

Pflicht ist nichts anderes als das Aufrechterhalten von Harmonie mit der Atmosphäre. Wir sollten nicht in einem Zustand von Konflikt mit irgendjemandem sein. Die Atmosphäre, in der wir leben kann eine Familienatmosphäre sein, eine Gemeindeatmosphäre, die Atmosphäre einer Provinz, die Atmosphäre einer Nation, eine internationale Atmosphäre, oder es mag die Atmosphäre der ganzen physischen Schöpfung sein. Was immer sie ist, sie ist eine Atmosphäre, mit der wir in einem Zustand von Harmonie sein müssen - das heißt, weder unser Körper, noch unser Geist, noch unser Verhalten im Leben sollte in einem Zustand des Konflikts mit den Anforderungen anderer solcher Existenzen sein, die auch eine harmonische Existenz benötigen. Wir sollten dieselben Rechte anderen Menschen einräumen, die wir uns selbst zugestehen. Die Privilegien und Rechte, die wir in dieser Welt erwarten, sind auch die Privilegien und Rechte, die von anderen Menschen erwartet werden.

Insofern es keine Überlegenheit oder Unterlegenheit zwischen Individuen gibt, gibt es eine Notwendigkeit für gegenseitige Zugeständnisse, die man sich gegenseitig als ein Opfer einräumt. Mein Bitten nach Freiheit sollte in keiner Weise die Bitte nach Freiheit irgendeiner anderen Person beschneiden. Das heißt, ich sollte einem anderen Freiheit nicht verweigern, nur weil ich frei sein will. Darum ist eine hundertprozentige Freiheit für ein Individuum nicht möglich, denn wenn jedes Individuum hundertprozentige Freiheit möchte, wird es überhaupt keine Freiheit geben, weil es ein Aufeinanderprallen der Bestrebungen geben wird. Also ist die Freiheit, die wir in dieser Welt haben können, eine Art Opfer, das wir zur gleichen Zeit machen müssen - das heißt, wir können keine hundertprozentige Freiheit erwarten, obwohl wir so viel Freiheit haben können unter der Bedingung, dass andere auch in einem Zustand von Freiheit sein müssen. Darum ist Pflicht das Ausführen der Handlung, die die Harmonie in der Gesellschaft und in der Welt erhalten wird. Es beinhaltet auch ein Opfer, dass wir nicht nur etwas für die Erhaltung des Lebens in einem Zustand der Harmonie tun, sondern wir führen ein Opfer aus in der Form, dass wir nicht über die Grenzen möglicher Freiheit hinausgehen.

Absolute Freiheit ist nicht möglich, weil es nichts Absolutes in dieser Welt gibt. Alles ist relativ; alles hängt von etwas anderem ab; alles wird von anderem

begrenzt. Unsere Existenz wird durch die Existenz anderer Menschen begrenzt. Nur die Tatsache, dass wir als Individuen existieren zeigt, dass es andere Individuen gibt. Also ist unsere Existenz selbst durch die Existenz anderer bedingt. Also können wir keine hundertprozentige Freiheit haben. Niemand kann sie haben. Die gesamte Welt ist durch Relativität begrenzt. Darum ist es in diesem Zustand gegenseitiger Kooperation, die für jedes Individuum notwendig ist, für jeden erforderlich an der Harmonie teilzuhaben, die die Natur aufrechterhält.

Der ganze Kosmos ist nichts anderes als ein Gleichgewicht von Kräften. Wir könnten sagen, es ist ein großes elektromagnetisches Feld, das versucht sich immer selbst zu erhalten, und es wird keine Interventionen von anderen dulden. In dem Moment, in dem wir intervenieren oder dieses elektromagnetische Feld des Kosmos mit einer äußerlichen Haltung berühren, gibt es einen Tritt; und das ist es, was die Strafe des Karmas genannt wird. Das Karma, von dem wir sprechen, ist nichts anderes als die Reaktion des universalen elektromagnetischen Feldes, in das wir jeden Tag scheinbar als Außenstehende eingreifen, was es nicht zulässt. Unter diesen Umständen ist es notwendig, die eigene Pflicht sowohl vom Standpunkt des Individuums als auch vom Standpunkt der menschlichen Gesellschaft und des Wohlergehen aller Wesen auszuführen.

In Indien gibt es eine große Anweisung, die *panchamahayajna* genannt wird, die fünf großen Opfer, die jeder Haushälter beachten muss. Das erste ist *deva-yajna*, das Akzeptieren, dass es überlegene Gottheiten gibt, die unser Schicksal kontrollieren. Deshalb ist die Verehrung der Gottheiten, der Götter, eine überragende Pflicht jeder Person, und wenn wir die Existenz dieser Gottheiten ignorieren, wird es uns nicht einmal erlaubt werden, in dieser Welt zu existieren. Wir müssen auch den großen Rishis und Meistern dankbar sein, die uns das Wissen der Schriften herabgereicht haben - der Vedas, Upanishaden etc. Wir müssen unseren Lehrern dankbar sein, unseren Meistern, die uns erleuchtet haben, und die größten der Meister sind die Rishis, deren Aussagen zu uns als die Schriften gekommen sind.

Es gibt auch eine Notwendigkeit, den Menschen dankbar zu sein, die es uns erlauben, als Individuen zu existieren auf die gleiche Weise, wie sie als Individuen existieren. Es gibt ein gegenseitiges Opfer zwischen uns. Wenn ich existieren muss, dann muss ich dafür sorgen dass du auch existierst. Es ist nicht möglich, Konflikt unter Individuen zu haben. Jeder hat einen Wunsch, in einem Zustand von Harmonie zu existieren. Diese Notwendigkeit, Harmonie unter menschlichen Wesen aufrechtzuerhalten, verlangt eine Abwägung und eine humane Haltung unter den Menschen. Wir können nicht plötzlich in Zorn verfallen. Wir können nicht Menschen verdammen, wir können nicht kritisieren, wir können nicht eine Person unterwerfen und sie als Werkzeug betrachten oder sie ausbeuten. Nichts in dieser Art ist möglich. Keine Person ist ein Werkzeug in unseren Händen, und wir können niemanden ausbeuten. Niemand ist ein Diener in dieser Welt; jeder ist ein Meister, und deshalb müssen wir jeden mit Respekt behandeln. *Manusha-yajna* ist der Respekt den *athithis* gegenüber, den Gästen, und den Menschen im Allgemeinen. Wir müssen auch die Lebewesen berücksichtigen, die nicht sprechen können, wie die Tiere: *bhuta-yajna.*

Das will sagen, dass dieses *pancha-mahayajna* oder die fünf großen Opfer die jeder Person vorgeschrieben sind, beinhalten, dass wir in einer Welt der Göttlichkeit sind, in der das Leben allgegenwärtig ist und Liebe den Kosmos regiert. Hass ist nicht die Regel; Liebe ist die Regel. Es gibt eine Kraft der Anziehung, die in jedem kleinen Atom und in jedem Molekül gesehen wird, in jeder Komponente von Molekülen, in jedem Organismus, und sogar im gesamten Sonnensystem. Die Anziehung, die man auf andere ausübt, ist physikalisch als Gravitation bekannt. Biologisch ist sie als Gesundheit bekannt, psychologisch wird sie geistige Gesundheit genannt, rational wird sie Logik genannt und spirituell wird sie Universalität genannt.

All diese abgestuften Anerkennungen des Universalen Wesens im Besonderen sollten als Grundlage von Ethik und Moral betrachtet werden. Eine Person ist in dem Masse gut wie sie in der Lage ist, das Universale im Besonderen zu sehen. Eine Person ist nur in dem Masse göttlich wie sie in der Lage ist, universale Prinzipien in einzelnen Individuen zu erkennen. Dies ist die Essenz von *svadharma*, auf das sich Sri Krishna bezieht. Neben der Unsterblichkeit der Seele - die die Hauptbetrachtung ist und wegen der wir den Tod nicht fürchten sollten - ist der andere Aspekt der Angelegenheit, dass wir in dieser Welt leben müssen, indem wir unsere Pflichten erfüllen. Solange wir in dieser Welt sind, in diesem physischen Körper, ist es uns auferlegt, die sozialen Pflichten zu erfüllen, die persönlichen Pflichten und die anderen erwähnten Pflichten. Wenn wir in dieser Welt selbst nur ein wenig Gutes tun, wird es unserem Bankkonto gutgeschrieben werden. Des einen oder anderen Tages werden wir finden, dass es Zinsen gebracht hat.

Nehābhikramanāśo'sti pratyavāyo na vidyate (2.40). Es wird keine Reaktion von unseren Handlungen hervorgerufen werden, wenn unsere Handlungen durch die Betrachtung eines universalen Prinzips motiviert werden, das zwischen uns und dem Objekt, mit dem wir es zu tun haben, existiert. Und so lange dieses Bewusstsein einer universalen Gegenwart zwischen uns und anderen unser Verhalten bedingt und regiert, wird Handlung keine Reaktion hervorrufen - das heißt, Karma wird uns nicht binden: *na karma lipyate nare* (Isa 2).

In der Isavasya Upanishad gibt es die Aussage *īśāvāsyam idaṁ sarvam* (Isa 1): All dies ist von der einen Wirklichkeit durchdrungen. Deshalb sollten wir nicht gierig sein. Wir sollten nicht versuchen, Dinge zu besitzen, weil die Vorstellung von Besitz von Eigentum auch die Vorstellung ist, einen Teil der Welt in ein Werkzeug für unsere Zwecke umzuwandeln. Wie ich erwähnt habe können wir nichts ausbeuten. Wenn wir Handlungen ausführen mit diesem Wissen, dass Gott überall gegenwärtig ist - das heißt das Prinzip der Universalität regiert alle Dinge - werden wir durch unsere Handlungen gereinigt werden; Karma wird zu einem reinigenden Medium und nicht zu einem bindenden Medium.

Außerdem ist Handlung ein Muss: *karmaṇyevādhikāras te mā phaleṣu kadācana, mā karmaphalahetur bhūr mā te saṅgo'st-vakarmaṇi* (2.47); *na hi kaścit kṣaṇam api jātu tiṣṭhatyakar-makṛt* (3.5). Das bezieht sich auf die Handlung, von der wir im Allgemeinen sprechen, was die Pflicht einschließt, das

Ausführen von vorgeschriebenen Werken. Diese Vorschrift zur Handlung wird genau aus der Struktur der *prakriti* geboren; die niemals aufhört, sich weiter zu bewegen; und die ganze *prakriti* ist potentielle Aktivität. Selbst wenn wir still bleiben und keinerlei Werk tun, ist dieses unser Bewusstsein, dass wir keinerlei Werk tun, auch eine Handlung. Daher kann niemand ohne irgendeine Art von Handlung sein. Vollständige Inaktivität ist nicht möglich, weil jede Zelle des Körpers aktiv ist. Der Geist ist aktiv, das Wachstum, dem der Körper unterliegt ist eine Aktivität, und selbst der Tod ist eine Aktivität. Es gibt beständige Bewegung im Kosmos. Es ist wie ein Zug, der sich ewig auf den Gleisen bewegt, und insofern als es nirgendwo Inaktivität gibt aufgrund der Beteiligung aller Dinge am Prozess der *prakriti*, sollten wir das Beste aus den Dingen machen. Und schließlich gibt es im Zustand des endgültigen *purusha* keine Aktivität, weil es keinen Kontakt mit der *prakriti* gibt und es kein Strömen oder eine natürliche Reaktion gibt. Aber bis zu dieser Zeit, solange der *purusha* oder das Bewusstsein des Atman mit diesem Körper verwickelt ist, gibt es eine gegenseitige Handlung zwischen dem Atman und dem Körper.

Der Atman erleuchtet den Geist und belebt den Körper, und der Körper begrenzt die Erfahrung des Bewusstseins, indem er es den Gesetzen der Natur unterwirft. Die Naturgesetze regieren diese Welt. Dieser Körper ist durch jedes Gesetz bedingt, das auf natürliche Phänomene anwendbar ist; deshalb scheint unser *jivatva*, unser Bewusstsein, unsere eigene Existenz durch geographische Bedingungen, historische Bedingungen und Kräfte wie die Gravitation etc. bedingt zu sein. Es gibt keine Schwerkraft für die Seele; sondern nur für den physischen Körper. Je mehr wir in unserer Wahrnehmung veräußerlicht sind, je mehr wir den Sinnesobjekten hingegeben sind, je mehr wir denken, dass wir der Körper sind, desto mehr unterliegen wir den Gesetzen der Natur, und umso mehr wird das Karma uns binden und uns zwingen zum Zwecke der Teilhabe an den Werken der *prakriti* zu arbeiten. Wenn wir nicht bewusst und freiwillig an der Arbeit der *prakriti* teilnehmen, werden wir durch genau diese eigene Natur der *prakriti* gezwungen werden, die in uns wirkt, die durch uns wirkt - und tatsächlich sind wir selbst Verkörperungen der drei *gunas* der *prakriti*.

Es ist unsere Pflicht auf eine solche Weise zu handeln, dass die Handlung uns nicht bindet. Die Betrachtung der Frucht einer Handlung ist dem Konzept der Pflicht entgegengesetzt. Eine Person, die etwas von der Ausführung der Pflicht erwartet, hat keine Pflicht erfüllt. Pflicht bringt kein Gehalt ein. Eine Person führt keine Pflichten aus, weil etwas dabei herauskommt. Es ist eine notwendige Verpflichtung unsererseits an der dem Kosmos eigenen Struktur teilzunehmen. Wenn unsere Beine gehen erfüllen sie ihre Pflicht, aber sie bekommen kein Gehalt, weil sie gehen. Die Glieder des Körpers arbeiten unabhängig, und kein Glied fragt nach Kompensation oder Rücksicht von den anderen Körperteilen. Wenn uns die Augen den zu gehenden Weg zeigen und die Beine gehen, könnten uns die Augen sagen, dass wir ihnen etwas geben sollen, weil sie uns geholfen haben, indem sie uns die Richtung gezeigt haben. Dies geschieht nicht, weil gegenseitige Kooperation die Essenz von Pflicht ist und in gegenseitiger

Kooperation ist keine Erwartung von Früchten möglich, aufgrund der bloßen Tatsache, dass gegenseitige Kooperation all die erforderlichen Früchte bringt.

Pflicht ist automatisch auch ein Privileg. Die Götter im Himmel wissen, dass wir alles verdienen, was für unsere Existenz notwendig ist unter den Bedingungen der Pflicht, die wir ausüben. Also hat es keinen Zweck, dass wir in dieser Welt arbeiten oder irgendetwas in dieser Sache unter dem Eindruck tun, dass etwas daraus herauskommmen wird. Die Zukünftigkeit der Erwartung von Früchten der Handlung ist wiederum ein Konzept in der Zeit. Wir haben das Gefühl, dass wenn wir etwas tun, eine zukünftige Frucht folgen wird. Die Vorstellung von Zukunft ist wiederum eine Verwicklung unseres Bewusstseins mit der Zeit. Es ist uns schon gesagt worden, dass wir keine Handlung mit einer Vorstellung unserer Einbindung in Raum und Zeit ausführen sollten. Unsere Überlegung sollte ein in allen Dingen gegenwärtiges universales Prinzip sein, und nicht unsere Einbindung in Raum und Zeit. Also sollten wir nicht denken, dass wenn wir heute etwas Gutes tun, wir morgen eine Frucht bekommen werden. Die Vorstellung von morgen sollte nicht in uns entstehen, weil die Vorstellung von Morgen Raum und Zeit beinhaltet und wieder eine Bindung ist. Die Bedeutung von Pflicht ist sehr schwierig zu begreifen, und selbst große Weise sind verwirrt in ihrem Verständnis, was sie tatsächlich ist. *Kavayo'pyatra mohitāḥ* (4.16): "Selbst gelehrte Menschen, selbst Meister mit Einsicht, sind verwirrt hinsichtlich dessen, was Handlung ist, was Karma ist, und wie es wirkt. Jedenfalls werde ich dir sagen, wie es funktioniert." Sri Krishna geht weiter voran.

Diskurs 5

Das zweite Kapitel endet: Die Gründung der Seele in der Universalität

Der Impuls zu handeln entsteht aufgrund des Zwangs der Zustände der *prakriti*, die sich immer auf zyklische Weise drehen und rotieren. Wie die unaufhörliche Bewegung der Speichen eines sich drehenden Rades bewegen sich die *gunas* der *prakriti* – *sattva, rajas* und *tamas* unaufhörlich und ruhen nie. Insofern als jeder – ich, du und alle Dinge – aus diesen Elementen der *prakriti* besteht, hat die Veränderung, der die *prakriti* ständig unterliegt, einen direkten Einfluss auf unsere individuelle Existenz, und wir unterliegen derselben Veränderung. Ob wir es wollen oder nicht sind wir gezwungen, in eine bestimmte Richtung zu handeln. Der ganze Punkt ist: In welche Richtung handeln wir?

Handlung an sich ist etwas wie Elektrizität, die weder gut noch schlecht ist. Handlung ist eine Art Anstoss in eine gegebene Richtung. Die Wirkung, die die Handlung hervorrufen wird, hängt von der Richtung der Handlung ab. Die Richtung hängt vom Geist und der Vernunft eines bestimmten Individuums ab, das die Bewegung bestimmt – genauso wie ein Fahrer das Fahrzeug in einer gegebenen Richtung steuert obwohl der Motor nicht die Richtung kennt, in die es der Fahrer lenkt. *Prakriti* ist wie ein laufender Motor; und darum bewegt sich, wenn sie sich bewegt, auch alles, aber die Richtung, in die es sich bewegt, hängt von der Intelligenz des Fahrers ab. Im Falle des Individuums ist es die Vernunft oder das Verständnis, die *viveka shakti*, die für die Richtung verantwortlich ist.

Die Bewegung kann von zweierlei Art sein. Es kann eine Bewegung weg vom Zentrum oder auf das Zentrum zu sein. Alle Bewegungen weg vom Zentrum werden zentrifugale Bewegungen genannt. Alle Bewegungen in Richtung des Zentrums werden zentripedale Bewegungen genannt. Unsere Aktivitäten, unsere Werke, und Leistungen jeder Art können uns immer mehr von uns wegbringen oder sie können uns unserem eigenen Selbst immer näher bringen. Das heisst unsere Werke und Taten in dieser Welt können entweder integrierend oder desintegrierend sein. Wenn wir arbeiten, können wir uns erschöpft fühlen, und können fühlen, dass wir von allem genug haben; oder wir können Energie fühlen, Enthusiasmus, und wir würden gerne noch mehr arbeiten. Die Energie kommt von der integrierenden Fähigkeit, die hinter unserer Handlung wirkt. Unsere Seele ist das Zentrum von allem. Je mehr diese Kraft von unserer Seele ausgeübt wird, desto grösser ist die in unserer Handlung stattfindende Integration; es ist eine in sich geschlossene, harmonische Handlung, mit der wir uns beschäftigen. Aber wenn die Seele praktisch tot ist, wie es bei den meisten Menschen der Fall ist, gewinnen die Sinne die Oberhand, und statt dass die Seele die Richtung der Handlung vorgibt, fangen die Sinnesorgane an die Bewegung zu kontrollieren, und sie ziehen uns aus uns selbst heraus.

Die Sinnesorgane haben nur eine Aufgabe, nämlich uns aus uns selbst herauszubringen und uns irgendwo hinzustellen, wo wir nicht sind. Das heisst,

wir werden durch die Sinnesorgane gezwungen, uns beständig etwas bewusst zu sein, was nicht wir selbst ist; und je mehr wir uns eines Objektes bewusst sind, desto weniger sind wir uns unserer selbst bewusst. Es gibt einen Verlust des Selbst. Dies wird in der Isavasya-Upanishad *atma-hana* genannt. *Asuryā nāma te lokā andhena tamasā vṛtāḥ, tāṁs te pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ* (Isa 3).Die Mörder des Selbst, wie die Isavasya Upanishad es ausdrückt, sind diejenigen, die sogar die Existenz des Selbst ignorieren, indem sie sich seiner Existenz nicht bewusst sind, und der Rolle, die es in ihrem Leben und in der Ausrichtung ihrer Handlungen spielt. Sie hängen vollständig von den Impulsen ihrer Augen und Ohren ab und von den Empfindungen oder den Gefühlen, die durch die Kraft der Sinnesorgane erzeugt werden.

Hier ist die Grundlage oder die Anatomie dessen, was wir Handlung nennen - sowohl individuell als auch kosmisch. Wie ich erwähnt habe, findet eine kosmische Handlung statt wie der Motor eines Fahrzeugs, das nicht die Richtung kennt, in die es fährt. *Prakriti* kümmert sich nicht um die Richtung, in die unsere Handlungen gehen. Sie treibt uns zum Handeln an, und wir können diesen oder jenen Weg gehen. Die Richtung, die wir einschlagen, hängt von unserer Intelligenz ab - *buddhi sarathi*. In der Kathopanishad wird unsere Intelligenz *sarathi* genannt. So wie Sri Krishna als Wagenlenker für Arjuna handelt, der im Wagen ist, so handelt die *buddhi* oder die Intelligenz in uns als der Wagenlenker in diesem Wagen des Körpers, dessen Fahrer der *jiva* ist. Dies ist das Bild, das wir in der Kathopanishad haben.

Nachdem wir all dies gesagt haben, gehen wir jetzt zu der großen Vorschrift der Bhagavadgita: *karmaṇyevādhikāras te mā phaleṣu kadācana, mā karmaphalahetur bhūr mā te saṅgo'stvakarmaṇi* (2.47). Unsere Pflicht ist es, zu handeln - das ist *karmaṇyevādhikāras* - aber wir haben kein Recht zu erwarten, dass irgendein Ergebnis oder eine Frucht aus unserer Handlung entsteht. Von einem oberflächlichen Standpunkt aus sieht dies nach einer sehr harten Lehre aus, wie ein grausamer Arbeitgeber, der einen Arbeiter anweist, hart zu arbeiten, ohne einen Lohn zu erwarten. Aber sagt Gott, dass wir weiter arbeiten sollen und Er uns nichts geben wird? Gott ist kein grausamer Meister. Das Prinzip hinter der verbindlichen Pflicht, die jedem Individuum auferlegt ist, ist das Beteiligtsein jedes Universums an der Struktur des Universums, worauf ich mich bei meiner Erklärung bezogen habe, was Sankhya ist. Das ganze Universum ist ein einziger Körper, dessen Glieder die Zustände der *prakriti* sind, und dessen Seele der allgegenwärtige *purusha* ist: *yena sarvam idaṁ tatam* (2.17).

Nun, warum sollten wir handeln? Und warum sollten wir nicht die Früchte der Handlung erwarten? Dies wird uns klar sein, wenn wir den Grund hinter unserer Handlung analysieren, und den Grund, warum Früchte nicht so entstehen, wie wir es wünschen. Unsere Handlungen sind auf unserer Seite verpflichtend aufgrund unserer Beteiligung an diesem psychophysischen Organismus, der durch Bewegung der *gunas* der *prakriti* kontrolliert wird. Darum werden wir, solange die *prakriti* sich bewegt, solange die *gunas* in diesem kosmischen Prozess der Schöpfung und Evolution rotieren und sich drehen, in diese Handlung eingebunden sein. Also ist unsere Aktivität eine Teilhabe an der

universalen Handlung der *prakriti*; wir handeln nicht unabhängig. Das Wissen des Sankhya, in das wir früher eine Einsicht bekommen haben, sagt uns, dass wir individuell keinerlei Vorrecht haben, weil wir ein organischer Teil der gesamten Struktur der *prakriti* sind, dessen beherrschendes Prinzip der *purusha* ist.

Darum ist Arbeit ein Muss. Wir müssen etwas tun; wir müssen handeln. Aber woran liegt es, dass wir nicht das Ergebnis bekommen, das wir erwarten? Die Antwort auf diese Frage ist nicht im zweiten Kapitel. Die Antwort ist in einem Vers im achtzehnten Kapitel: *adhiṣṭhānaṁ tathā kartā karaṇaṁ ca pṛthagvidham, vividhāś ca pṛthakceṣṭā daivaṁ caivātra pañcamam* (18.14). Wenn wir etwas tun, dann haben wir eine sehr enge Vorstellung davon, welches Ergebnis aus dieser Handlung entstehen wird. Die enge Vorstellung entsteht aufgrund unserer Begrenzung auf unseren Körper und soziale Bedingungen, und weil wir unsere kosmische Beziehung vollständig ignorieren. Die Frucht ergibt sich aufgrund der Rechtfertigung unseres Beteiligtseins an der kosmischen Struktur, ungeachtet der Tatsache, dass wir die Handlung sogenannt individuell begonnen haben. Die Handlung, die wir ausführen, ist nicht wie wir denken eine stereotype Bewegung auf eine einfache Weise. Unsere Handlung ist sehr kompliziert. Sie beinhaltet viele Faktoren. Wenn wir einen Biss Nahrung nehmen, wie viele Organe in unserem Körper handeln dann? Der gesamte Organismus beginnt zu handeln. Selbst wenn es nur eine Rosine ist, die wir in unseren Mund nehmen, beginnt der ganze Mechanismus zu handeln. Auf ähnliche Weise setzt jede Handlung, die wir ausführen, das ganze Rad der *prakriti* in Bewegung, und sie wird gemäß ihrer Gesetze handeln und reagieren.

Der physische Körper ist das *adhisthana*, von dem gesprochen wurde. Die Begrenzungen des physischen Körpers sind auch die Begrenzungen unseres Handelns. Wir können nicht wie Elefanten arbeiten. Wir können nur in dem Ausmaß arbeiten, das der zerbrechliche menschliche Körper zulässt. Es gibt viele Schwächen soweit es unseren physischen Körper betrifft, und diese Schwächen vermindern die Wirkung der Handlung, die wir ausführen. Also begrenzt das *adhisthana* oder die physische Behausung unseres Bewusstseins die Wirkung der Handlung in diesem Ausmass.

Karta ist das Ego-Prinzip. Wenn wir eine Handlung tun, behauptet sich das Selbst auf eine bestimmte Weise. Die Art, auf die das Ego zum Zeitpunkt der Ausführung einer Handlung handelt, hängt vollständig von dem Wunsch ab, den es auf der unbewussten Ebene oder auf der bewussten Ebene hat, und die Richtung der Handlung wird durch die impliziten Wünsche motiviert sein. Das Ego ist nichts als ein Bündel von Wünschen. Es hat sowohl latente Wünsche als auch ausdrückliche Wünsche. Darum wird es, wenn es handelt, entweder für die Erfüllung eines sehr offensichtlichen Wunsches handeln, oder es wird den Gedanken an die Möglichkeit der Erfüllung eines latenten Wunsches in der Zukunft haben. Dies wird eine Einschränkung der Natur der Früchte sein, die sich daraus ergeben, weil die Einschränkung nichts anderes ist als die Begrenzung unseres Wunsches. Wir können nicht alles begehren. Wir haben nur kleinliche Wünsche. Unsere Wünsche sind so klein und so schwach, dass die Begrenzung

der Wünsche, die die Handlung des Egos bedingen, eine weitere Begrenzung ist, abgesehen von der Begrenzung des physischen Körpers.

Kartā karaṇaṁ ca pṛthagvidham. Die Instrumente der Handlung begrenzen auch unsere Handlung. Welches sind die Werkzeuge, die wir einsetzen? Ein Spaten, eine Spitzhacke, ein Gewehr, eine Hand oder ein Fuß sind die Instrumente, die wir verwenden. Die von den Instrumenten gesetzten Begrenzungen sind auch die Begrenzungen unserer Handlung. *Vividhāś ca pṛthakceṣṭā*: Es gibt verschiedene andere Ablenkungen im Geist zur Zeit des Ausführens einer Handlung. Der Geist ist nicht sehr klar. Niemandes Geist ist sehr klar zur Zeit des Ausführens einer Handlung, weil es Argwohn und Zweifel gibt; es gibt eine Angst, keinen Erfolg zu haben, oder dass nicht der richtige Schritt unternommen wurde, oder das es nicht die richtige Sache zur richtigen Zeit ist. Diese Arten von Ablenkungen begrenzen auch unsere Handlung.

Vividhāś ca pṛthakceṣṭā daivaṁ caivātra pañcamam. Der letzte Trumpf, den der Herr vor uns stellt ist, dass der Wille des höchsten Wesens endgültig ist. Zur Zeit der Schöpfung bestimmt das höchste Wesen durch seinen Willen, was für eine Art von Universum es sein muss, und diese Art von Universum ist charakterisiert durch bestimmte Fähigkeiten, uns die Früchte von welcher Art auch immer zu liefern. Darum können wir nicht mehr oder weniger erwarten, als was unter den Bedingungen dieses von Hiranyagarbha oder Ishvara gewollten Universums möglich ist. Was auch immer unser individueller Wille sein mag, er wird letztendlich vom endgültigen Willen veranlasst. Obwohl wir eine bestimmte Handlung wollen, können wir nicht die besondere Weise wollen, auf die wir sie wollen.

Es wird gesagt, dass eine rechte Handlung aus vier Blickwinkeln beurteilt werden sollte. Zunächst sollte die Intention eine Sache zu tun gerechtfertigt sein. Wir sollten keine anstößige Intention hinter unserer Handlung haben. Zweitens sollte auch die Konsequenz, die sich aus unserer Handlung ergeben mag, gerechtfertigt sein. Drittens hat der eigentliche Grund - warum wir diese Intention entwickelt haben, eine bestimmte Handlung auszuführen - einen Grund jenseits von sich, der höher steht als unsere psychologische Intention, und auch dieser muss gerechtfertigt sein. Und schliesslich sollte sie keiner Person schaden. Wenn unsere Handlung irgendeiner Person wissentlich oder unwissentlich Schaden zufügt, wird sie eine Reaktion haben.

Handlungen, die entweder wissentlich oder unwissentlich getan werden, werden eine Reaktion hervorrufen. Häufig haben wir das Gefühl, dass wir unwissentlich einen Fehler begangen haben und dass uns deshalb vergeben werden sollte. Das Gesetz scheint nicht auf genau dieselbe Weise zu denken. Es gibt ein oder zwei interessante Geschichten im Mahabharata und in den Puranas. Es gab einen König, der viel Vieh hatte, und in diesem Land gab es einen Brahmanen, der eine Kuh hatte. Eines Tages geschah es, dass die Kuh des Brahmanen in die Viehherde streunte, die dem König gehörte. Und wie es der Brauch der alten Herrscher war, wurden täglich Almosen aus Vieh und Gold den Menschen gegeben. Eines Tages gab der König in Wohltätigkeit etwas Vieh an einen Brahman, und es geschah so, dass die streunende Kuh dabei war. Der

Brahmane führte die Kuh, die ein Geschenk des Königs war, und auf dem Weg erfuhr der wirkliche Besitzer davon.

Er sagte: "Dies ist meine Kuh. Warum nimmst du sie?"

Die Antwort war: "Davon weiß ich nichts. Sie wurde mir vom König gegeben."

Der Brahmane ging zum König und fragte: "Warum hast du meine Kuh einem anderen als Geschenk gegeben?"

Der König sagte: "Ich wusste nicht, dass es deine Kuh war. Ich habe nie erfahren, dass deine Kuh weggelaufen war. Sei mir nicht böse. Ich werde dir tausend Kühe geben. Mach dir keine Sorgen wegen dieser Kuh."

Der Brahmane antwortete: "Ich möchte keine tausend Kühe. Ich möchte nur meine Kuh."

Es wurde eine Zwickmühle weil der Brahmane, der das Geschenk bekommen hatte, es nicht zurückgeben wollte. Er sagte: "König, du hast sie mir gegeben. Wirst du dein Wort zurücknehmen?"

Es wird gesagt, dass diese spezielle moralische Krise, in der sich der König befand, ihn im nächsten Leben zu einer Eidechse machte. Was für eine schreckliche Bestrafung ist das! Diese Geschichte findet man im Bhagavatam. Sri Krishna berührte die Eidechse, und sie wurde wieder zum König.

Es gibt auch die Geschichte von Mandavya, einem großen Weisen. Er saß meditierend in einer Ecke. Eines Tages war ein Dieb in der Schatzkammer des Königs. Die Priester und die Armee begannen, nach dem Täter zu suchen, und die Diebe, die den Schatz genommen hatten, rannten Hals über Kopf davon. Schließlich bekamen sie Angst, gefangen zu werden, darum warfen sie den gestohlenen Schatz weg, und er landete gerade in der Nähe des meditierenden Weisen. Die Armee fand ihn und folgerte, dass der Weise der Dieb sei. Sie zerrten ihn weg und brachten ihn vor den König.

Der König sagte: "Spiesst ihn sofort auf."

In diesen Tagen war der König der einzige Richter und konnte jedes Urteil verhängen. Sie spießten den Weisen auf einem Speer auf. Mandavya hing dort, aber aufgrund der großen Macht seiner Meditation starb er nicht.

Schließlich ging seine Seele zu Yama und er fragte Yama: "Für welche falsche Handlung von mir hast du mich mit Aufspiessen bestraft? Meines Wissens habe ich in meinem Leben keine falsche Handlung getan. Wie wurde diese Art von Bestrafung mir zu teil? Du hast einen Fehler gemacht!"

Yama antwortete: "Du kannst dich nicht erinnern. Als du ein Kind warst, hast du einen kleinen Stab genommen und eine Fliege aufgespießt. Deshalb bist du aufgespießt worden."

"Wann habe ich das getan?" fragte der Weise.

"Du warst ungefähr sieben Jahre alt" antwortete Yama.

"Oh! Du bestrafst mich dafür, dass ich etwas ohne das Wissen getan habe, dass es falsch war. Ich war ein unschuldiges Kind. Ich wusste gar nichts."

"Unschuldig oder nicht, das Gesetz handelt!"

Dann, so wird gesagt, verfluchte Mandavya wütend das Gesetz und veränderte es so, dass zukünftig, von diesem Tag an, keine Bestrafung irgendjemanden zugemessen wird für einen Fehler, den er vor dem Alter von vierzehn Jahren

begangen hat. Dies ist Mandavyas Regel. Heute gibt es Richter, um solche Fälle zu entscheiden. Jedenfalls ist das Gesetz des Karmas sehr komplex: *gahanā karmaṇo gatiḥ* (4.17).

Der Grund, warum die Frucht einer Handlung nicht von uns erwartet werden sollte ist, dass dies nicht in den Händen irgendeiner Person liegt. Es liegt scheinbar in den Händen eines großen Kabinetts von Kräften, wie ich früher erwähnt habe, und letztendlich im Willen des Höchsten. Insofern als die Frucht von allen Seiten kommt obwohl die Handlung von einer Seite ausgeht, sollten wir den Geist nicht auf die Frucht der Handlung konzentrieren.

Weil die von uns gewünschte Frucht nicht aus unserer einzelnen Enthaltung entstehen wird und wir enttäuscht sind, weil jemand das Geschick unserer Handlungen kontrolliert, was nützt es dann, überhaupt irgendetwas zu tun? Wir wollen still bleiben. Wir sollten nicht mit dem Wunsch nach der Frucht an der Handlung hängen, noch sollten wir an Handlungslosigkeit hängen: *mā karmaphalahetur bhūr mā te saṅgostv akarmaṇi* (2.47). Anhaftung kann positiv und negativ sein. Selbst wenn wir eine Sache anschauen, ist es Anhaftung. Wenn wir eine Sache nicht anschauen, ist es auch Anhaftung. In beiden Fällen ist es die Frage, wie der Geist arbeitet. Also ist Handeln ein Muss, und wir können nicht still bleiben, nur weil unser gehegter Wunsch nicht erfüllt werden wird und es in den Händen eines anderen liegt.

Also sind wir in eine schwierige Situation gestellt. Aber das Wissen des Sankhya wird, wenn es im Yoga der Handlung angewandt wird, zu einer Disziplin, durch die wir uns von dieser chaotischen Art des Denkens befreien können und von der Angst, dass unsere Handlungen schiefgehen könnten oder unsere Handlungslosigkeit nicht erlaubt werden wird. Die Disziplin, die Yoga ist, folgt aus dem Wissen des Sankhya: *eṣā te'bhihitā sāṅkhye buddhir yoge tvimāṁ śṛṇu* (2.39). In der Bhagavadgita bedeutet Yoga Handlung und *sankhya* bedeutet Wissen. Alle Handlung sollte auf Wissen beruhen. Aber unsere Handlungen beruhen nicht auf dem Wissen des Sankhya. Das Wissen des Sankhya ist das Wissen um unsere organische Einbindung in das Gesamt der *prakriti*, in die gesamte Schöpfung. Wir sollten diesen Punkt nicht vergessen. Aber was machen wir tatsächlich? Wenn wir anfangen, irgendetwas zu tun, haben wir ein heimliches Motiv und ein Objekt vor uns. Immer wenn wir an einen Gegenstand denken, haben wir den Wunsch uns ihm zu nähern und ihn zu besitzen: *dhyāyato viṣayān puṁsaḥ saṅgas teṣūpajāyate* (2.62).

Wenn wir über ein Objekt kontemplieren – was das einzige ist, was wir jeden Tag tun, weil das eine oder andere Objekt in unserem Geist ist – dann denken wir nicht an das an diesem Objekt beteiligte universale Prinzip. Wir denken hauptsächlich in der veräusserlichten Weise der Sinnesorgane, die in den Begriffen eines äusseren Objektes arbeiten. In dem Moment, wenn wir an ein Objekt denken, nimmt die Begierde der Sinnesorgane zu. Sie wollen es besitzen. *Saṅgāt sañjāyate kāmaḥ* (2.62). Der Wunsch, dieses bestimmte Objekt zu besitzen, kommt oft in Konflikt mit einem ähnlichen Wunsch, dass andere es auch besitzen wollen. Es gibt ein Aufeinanderprallen. Darum gibt es eine Möglichkeit, dass wir in Konflikt mit anderen Menschen und mit anderen in der Welt

wirkenden Kräften kommen, weil wir an einem bestimmten Objekt oder einer bestimmten Gruppe von Objekten hängen; und wenn es ein Eingreifen von aussen gibt, werden wir zornig: *kāmāt krodho'bhijāyate* (2.62). Wenn wir zornig werden, hört unser Verstand auf zu funktionieren: *krodhād bhavati saṁmohaḥ* (2.63). Wenn unser Verstand zu funktionieren aufhört, werden wir in unserem Verstehen verwirrt; *saṁmohaḥ* findet statt. *Sammohāt smṛtivibhramaḥ, smṛtibhraṁśād buddhināśo* (2.63). Wir werden scheinbar zu Idioten. Dann kommt es zum Vergehen des eigentlichen Ziels des menschlichen Individuums.

Darum gibt es eine Notwendigkeit, ein Gleichgewicht in unserer Haltung gegenüber Dingen zu bewahren. *Samatvaṁ yoga ucyate* (2.48); *yogaḥ karmasu kauśalam* (2.50). Dies sind zwei Definitionen von Yoga im zweiten Kapitel. Ausgeglichenheit der Haltung ist Yoga; Geschicklichkeit im Handeln ist Yoga. Die Ausgeglichenheit, von der als Yoga gesprochen wird, entsteht, wenn wir im *Sankhya* oder Wissen verwurzelt sind – was bedeutet, dass wir kosmisch bestimmt und nicht individuell motiviert sind. Dies ist der Fehler, den Sri Krishna in Arjuna entdeckt hat: „Es mangelt dir an *sankhya*!" Wenn unser *sankhya* oder Wissen fehlt, dann haben wir keine umfassende Vision der beteiligten Dinge. Das heisst, wir denken niemals in Begriffen der Universalität, wir denken nur in Begriffen von Einzelnen. Das Gleichgewicht, das bei der Praxis des Yoga erfordert wird, entsteht automatisch aus dem Wissen um unser Eingebundensein in die kosmische Struktur der Dinge; und dann werden wir fähig, sehr geschickt und gewandt bei der Ausführung von Handlungen. Wir werden niemals einen Fehler begehen in den Taten, die wir tun, weil wir eine umfassende Vision der Pros und Kontras unserer Handlungen haben. Dies ist so, weil unser Yoga, unser Handeln auf *sankya* oder Wissen beruht.

Solch eine Person ist ein *siddha purusha*, eine fest in perfektem Verstehen gegründete Person. Ihr Verstehen schwankt und flackert nicht. Es ist wie die Flamme einer Lampe an einem windstillen Ort. Arjuna stellt die Frage: „Was für eine Art von Person ist dies?" *Prajahāti yadā kāmān sarvān pārtha manogatān, ātmany evātmanā tuṣṭaḥ sthitaprajñas tadocyate* (2.55): Eine Person von festem Verstehen ist jemand, der nichts will. Und wenn wir wieder auf den *sankhya* oder Wissen kommen, ist die Frage des Wollens redundant in dieser Welt, wo alles letztendlich uns gehört und von einem anderen Standpunkt aus auch nichts uns gehört. In einer Familie, deren Mitglied wir sind, können wir nicht alles für uns selbst besitzen, obwohl alles auf eine Weise uns gehört. In einer Familie haben wir die Freiheit alles zu nehmen was wir wollen, und dennoch haben wir nicht die Freiheit, alles für uns selbst zu fordern. Es gibt deshalb eine Freiheit zusammen mit einer Einschränkung.

Die Fähigkeit, richtig zu handeln ist dasselbe wie die Fähigkeit, eine Ausgeglichenheit im Bewusstsein zu halten. Niemand kann ein Experte beim Ausführen von Handlungen sein. Expertentum bedeutet, keine Fehler zu begehen, alle Aspekte der Angelegenheit zu betrachten, wie ich es eben gerade erwähnt habe: Die Konsequenz, die Intention, der Grund hinter der Handlung etc. Eine Handlung, die wir ausführen, sollte nicht schädlich sein, weder für uns noch für andere. Manchmal mögen wir uns im Interesse für das Wohlergehen anderer

ruinieren. Manchmal mögen wir andere im Interesse unseres eigenen persönlichen Wohlergehens ruinieren. Nichts davon ist erlaubt. Uns selbst zu töten und einen anderen zu töten sollten als gleich strafbare Vergehen betrachtet haben. Wir haben kein Recht, uns selbst zu töten, weil wir als Individuen genauso heilig sind wie jede andere Person, die wir stören könnten. Dies ist der rechtliche Standpunkt aus der spirituellen Betrachtung.

Ein *sthitaprajna* ist eine Person, die in ihrem Verstehen fest geworden ist aufgrund des Fehlens von motivierenden Wünschen. *Kāmān sarvān pārtha*. Sie gibt die ganze Motivation für Wünsche, die sich auf bestimmte Ziele richten, auf. Wenn wir das Erreichen bestimmter Ziele wünschen, dann vergessen wir, dass wir die anderen Faktoren ignorieren, die auch die Erfüllung unseres Wunsches bedingen, die ich gerade eben erwähnt habe. Also wird es Missgunst von anderen Teilen der Natur geben, die wir in unserer Anhaftung an das bestimmte begrenzte Ziel ignoriert haben, und dann werden wir wegen unserer Handlung leiden. Also sollten alle Aspekte der Handlungen – wir könnten sagen die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Aspekte der Handlung – in Betracht gezogen werden, und dann werden wir bemerken, dass unsere Teilnahme als eine Pflicht an jedem Ort, an den wir in der Gesellschaft gestellt werden, automatisch die gewünschte Frucht aus den kosmischen Kräften erbringen wird, und wir müssen nicht die Erde umgraben um Felder anzubauen. Gott, der der Höchste ist, wird sich darum kümmern, dass unser Magen gefüllt und unser Durst gestillt wird, und wir müssen uns nicht einmal um das Morgen kümmern, weil sich das Morgen selbst um sich kümmern wird. An Morgen zu denken heisst in Begriffen von Zeit zu denken, und wir haben schon entschieden, dass in Begriffen der Zeit zu denken heisst den Tod einzuladen, weil Zeit das tötende Medium im Leben ist.

Die Seele denkt nicht in Begriffen von Raum und Zeit und deshalb sollten wir nicht dieses unnötige Leiden einladen, indem wir ein Ergebnis einer bestimmten Handlung erwarten. „Wenn ich heute etwas tue, werde ich morgen etwas bekommen" – diese Vorstellung muss verschwinden, weil es für die Seele kein Morgen gibt. Die ganze Lehre hat ihr Zentrum in dieser Beteiligung der Seele an unserem Handeln. Dies wird *sankhya* genannt. *Sankhya* ist nichts anderes als das kontinuierliche Handeln unserer Seele in jeder Art von Handlung, die wir ausführen. Wenn die Seele draussen ist und überhaupt nicht an unseren Aktivitäten teilnimmt, und wenn unsere Aktivitäten nur körperlich und sinnlich sind, dann werden wir wie Holzklötze sein, die im Ozean hin und her geworfen werden und die Richtung nicht kennen, die sie nehmen werden.

Dies ist ein *sthitaprajna*, eine so im Yoga gegründete Person, die nichts will, weil sie alles hat. Wenn wir alles haben, dann wollen wir nichts. Weil wir nicht alles haben haben, wir einen speziellen Wunsch nach bestimmten Dingen. Dieser *sthitaprajna* ist jemand, dessen Bewusstsein in der Seele des Kosmos gegründet ist und deshalb will er nichts. Die Frage des Wollens entsteht nicht, weil seine Seele überall ist: *yena sarvam idaṁ tatam* (2.17).

Für ihn sieht diese ganze Welt scheinbar wie ein dunkler Traum aus. Wo wir Werte sehen, sieht er keine Werte; und wo er Werte sieht, sehen wir keine Werte.

Für uns ist diese Welt die einzige Wirklichkeit, und Gott ist eine mögliche Begrifflichkeit. Für ihn ist Gott die einzige Wirklichkeit, und die Welt ist nur eine Begrifflichkeit. *Yā niśā sarvabhūtānāṁ tasyāṁ jāgarti saṁyamī, yasyāṁ jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneḥ* (2.69): Diese Welt ist ein Traum für ihn, während sie für uns eine harte, wache Wirklichkeit ist. Für ihn ist die endgültige Höchste Essenz die endgültige Wachheit, aber nicht für uns, die wie Eulen am Tage nicht wissen, dass die Sonne scheint. Im hellen Licht der Sonne sieht die Eule nichts als Dunkelheit; auf ähnliche Weise sind wir in diesem Blenden des Höchsten Wesens überall, in dieser ewigen allgegenwärtigen Handlung der Seele aller Dinge, vollkommen blind. Die blosse Existenz davon ist scheinbar schon verdeckt. Die Existenz der Seele wird unserer Wahrnehmung vollständig verhüllt, weil unsere Wahrnehmung auf den Sinnen beruht, während spirituelle Wahrnehmung eine Einsicht in die Seele ist. *Parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūs tasmāt parāṅ paśyati nāntarātman: kaś cid dhīraḥ pratyag-ātmānam aikṣad* (Katha 2.1.1). Die Kathopanishad sagt, dass Gott uns scheinbar verflucht hat; Brahma hat einen Fluch auf jeden von uns gelegt, indem er die Sinnesorgane in eine äussere Richtung geöffnet hat.

Warum hat er uns so verflucht? Es ist eine Verwünschung, der Zwang der Sinnesorgane in Richtung dessen, was nicht das Selbst ist. Das heisst der *anatman* oder das Objekt ist so stark, dass wir nur in der Welt der Sinnesorgane leben. Deshalb sind wir in einer Welt von Tod und Zerstörung. *Anityam asukhaṁ lokam* (9.33); *duḥkhālayam aśāśvatam* (8.15). *Anityam* ist das Wort, das in der Bhagavadgita dafür verwendet wird, was die Welt ist. Die Welt ist überhaupt nicht dauerhaft, und wir sollten in dieser Welt keinen dauerhaften Wert erwarten. Sie wird von Anfang bis Ende von Sorgen erzeugt. *Asukhaṁ lokam*, *duḥkhālayam*: Dies ist das Hause der Sorge.

In einem Kleidergeschäft können wir Kleider kaufen. In einem Besteckladen können wir Besteck bekommen. In einem Gemüseladen können wir Gemüse bekommen. Aber wir können nicht bekommen, was es dort nicht gibt. Diese Welt ist der Laden, wo es Sorgen gibt - *duḥkhālayam* – und deshalb werden wir nur Sorgen ernten, wenn wir uns an die Anforderungen der Sinnesorgane binden. Der ganze Yoga ist nichts anderes als das Kontrollieren der Kräfte der Sinnesorgane, die uns zwingen in Begriffen des *anatman* zu denken, und sie im Atman zu zentrieren. Es ist eine Bewegung von der Zentrifugalität der Sinnesaktivität auf die Zentripedalität der Seele, Kontemplation der Seele über sich selbst. *Tadā draṣṭuḥ svarūpe avasthānam*; *vṛtti sārūpyam itaratra* (YS 1.3-4). Dies sind Patanjalis Sutras: Wenn du in deinem eigenen Selbst gegründet bist, hören die *vrittis* des Geistes auf; aber wenn du nicht im Selbst gegründet bist, dann handelt der Geist in Begriffen der *vrittis* und zwingt dich dazu, die Welt als ein äusseres Objekt zu erkennen. Und gleichzeitig zwingt er dich dazu, sie entweder zu wollen oder nicht zu wollen. *Āpūryamāṇam acalapratiṣṭhaṁ samudram āpaḥ praviśanti yadvat, tadvat kāmā yaṁ praviśanti sarve sa śāntim āpnoti na kāmakāmī* (2.70). Wie werden wir in dieser Welt Frieden haben? Nur die Person kann Frieden haben, in die alle vorstellbaren Wünsche der Welt eingehen wie Flüsse in den Ozean eingehen. „Mag es Millionen von Wünschen

geben; ich werde sie alle in mich aufnehmen, in die Universalität, die ich bin, wie der Ozean.“ Jede Anzahl von Flüssen kann den Ozean erreichen, und der Ozean wird es nicht müde, sie aufzunehmen. All die Wünsche verschmelzen zusammen mit den Gegenständen der Wünsche in diesem ozeanischen Bewusstsein der Verwirklichung des *sthitaprajnata*. So wie der Ozean mit dem Wasser all der Flüsse gefüllt ist, so ist der *sthitaprajnata* mit allen für uns denkbaren Werten gefüllt, irdischen und himmlischen. Höchst gesegnet ist dieser Zustand einer verwirklichten Seele – das heisst eine Seele, die sich in ihrer eigenen Universalität gegründet hat und deshalb nichts will und deshalb die glücklichste Person ist.

Diskurs 6

Das dritte Kapitel beginnt: Die Beziehung zwischen Sankhya und Yoga

Eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṁ prāpya vimuhyati, sthit-vāsyām antakāle'pi brahmanirvāṇam ṛcchati (2.72). Das zweite Kapitel der Gita, das wir gestern praktisch abgeschlossen haben, ist der Kern der Lehre der gesamten Bhagavadgita, die in den folgenden Kapiteln ausgearbeitet wird, vom dritten Kapitel an. Madhusudhana Saraswati, ein Kommentator der Bhagavadgita, hat darauf hingewiesen, dass die Lehren jedes folgenden Kapitels ein Kommentar zu dem einen oder anderen der Verse des zweiten Kapitels sind. Das zweite Kapitel ist von herausragender Bedeutung, weil seine ganze Lehre von Sankhya und Yoga handelt, deren Grundprinzipien in den letzten paar Tagen erklärt wurden. Wenn ihr euch an die Einzelheiten des Sankhyas und Yogas erinnern würdet, die wir während dieser Tage behandelt haben, wie sie im zweiten Kapitel beschrieben werden, dann hättet ihr bemerkt, dass es eine vollständige Lehre über den höchsten Weg spirituellen Lebens ist, worin es eine gleichzeitige Annäherung der Welt, Gottes und des Individuums gibt. Die Welt, das Individuum und Gott werden als drei metaphysische Prinzipien betrachtet, über die die *Acharyas* Kommentare schreiben, und über die die Theorien der Philosophie dargelegt werden.

Weil dies scheinbar die vollständige Lehre ist, gerät jemand, der darin gegründet ist, danach niemals in Verwirrung. *Eṣā brāhmī sthitiḥ* - praktisch ist die eigene Gründung in diesem Verständnis, das durch das zweite Kapitel gewährt wurde, wie wir es beschrieben haben, eine Gründung im Absoluten. Es ist eine Verwurzelung des eigenen Bewusstseins in der gesamten Betrachtung der Werte. "Deshalb, o Arjuna, ist dieses Wissen, das dir bis zu diesem Zeitpunkt mitgeteilt wurde, genug, damit du dich in Brahman gründen kannst. Wenn du erst einmal darin gegründet bist, wirst du danach niemals mehr in mentaler Verwirrung sein. Alles wird scharfsichtig, alles wird klar. Du wirst alle Dinge wie in einem Spiegel sehen."

Selbst wenn eine Person in der Lage ist, nur im letzten Moment des Lebens in diesem Bewusstsein zu bleiben, wird das ausreichen. Es ist gut, wenn wir ein Bewusstsein dieser Wirklichkeit unser ganzes Leben hindurch aufrecht erhalten, tagein tagaus; aber der mitfühlende Herr sagt, dass selbst wenn das für uns nicht möglich ist, wir selbst wenn wir uns dieses Zustand zu dem Zeitpunkt bewusst sind, wenn der Atem diesen Körper verlässt, gesegnet sind. *Sthitvāsyām antakālepi brahmanir-vāṇam ṛcchati*: Er wird Brahman erreichen. So können wir die Wichtigkeit der Bedeutung des zweiten Kapitels der Bhagavadgita verstehen.

Nachdem er all dies gehört hatte, entstand eine Frage, die normalerweise auch im Geist gewöhnlicher Menschen entsteht, im Geist von Arjuna. *Jyāyasī cet*

karmaṇas te matā buddhir janārdana, tat kiṁ karmaṇi ghore māṁ niyojayasi keśava; *vyāmiśreṇeva vākyena buddhiṁ mohayasīva me, tad ekaṁ vada niścitya yena śreyo'ham āpnuyām* (3.1-2): "Du hast mir gesagt, dass jede Handlung auf Wissen gründen muss; und genau der Wert von Handlung scheint abhängig zu sein vom Ausmaß des Sankhya-Wissens, in dem es verwurzelt sein muss. Dein Schwerpunkt scheint mehr bei Sankya zu sein - Wissen. Und warum treibst Du mich dann zur Handlung? Manchmal sagst Du Sankhya, manchmal sagst Du Yoga, manchmal sagst Du "tue dies", manchmal sagst Du "tu das"; Du verwirrst meinen Geist." Es ist eine sehr klare Lehre. Es gab keine Verwirrung in dem, was Sri Krishna gesagt hatte, aber sie hatte den Geist Arjunas nicht betreten - so wie sie vielleicht auch den Geist von vielen von uns nicht betreten hat. Man kann sich nicht immer daran erinnern.

Jetzt nimmt Sri Krishna die Frage der Beziehung zwischen Sankhya und Yoga auf, worüber genug im zweiten Kapitel gesagt wurde. Es wurde immer wieder erwähnt, dass alle unsere Aktivitäten im Wissen des Sankhya gründen müssen. Aber gibt es zwei unterschiedliche Pfade, oder sind sie innerlich miteinander in Beziehung?

loke'smin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha jñānayogena sāṅkhyānāṁ karmayogena yoginām (3.3)

na karmaṇām anārambhān naiṣkarmyaṁ puruṣo'śnute na ca saṁnyasanād eva siddhiṁ samadhigacchati (3.4)

Sankhya und Yoga oder Wissen und Handlung sind auf organische Weise gegenseitig miteinander verbunden. Als gesagt wurde, dass Handlung im Wissen des Sankhya wurzeln muss, war es nicht die Idee, das Abenteuer des Lebens in zwei Aspekte aufzuteilen. Sankhya und Yoga sind so etwas wie die beiden Flügel eines Vogels, oder wie die beiden Beine, mit denen wir gehen, oder die beiden Hände, mit denen wir greifen und festhalten. Sie ergänzen sich gegenseitig; und dass eines im anderen wurzelt oder eines für das andere notwendig ist, beinhaltet keinerlei Unterschied in der Struktur von Sankhya und Yoga; es bedeutet, dass sie untrennbare Elemente in der umfassenden Perspektive des Lebens sind.

Man kann nicht ein blosses Verständnis des Sankhya in einem theoretischen Sinne haben, aber ohne Beteiligung am Werk der *prakriti* oder Handlung; noch ist es möglich, nur mit Handlung beschäftigt zu sein, ohne dass diese im Wissen des Sankhya wurzelt. Wenn es nur eine Betonung von Sankhya oder nur eine Betonung von Yoga gibt, ist es eine einseitige Schwerpunktlegung, durch die das Wissen theoretisch und die Handlung blind wird. Yoga ist eine intelligent gelenkte Bewegung auf eine vorgegebene Weise. Wir haben schon festgestellt, dass die Praxis des Yoga oder das Ausführen von Handlung gemäss den Vorgaben des Sankhya eine schrittweise Bewegung in Richtung von immer grösseren Dimensionen universaler Existenz ist.

Das Prinzip der Universalität beherrscht alle Handlungen, die wir ausführen, und auch das Ausmass des Verstehens, das wir in unserem Geist unterhalten. Nur weil wir etwas nicht tun heisst dies nicht, dass wir uns vom Impuls zu handeln befreit haben. *Na karmaṇām anārambhān naiṣkarmyaṁ puruṣo'śnute*: Freiheit

vom Handeln wird nicht dadurch erreicht, dass man sich körperlich vom Ausführen von Handlungen abwendet. *Na ca saṁnyasanād eva siddhiṁ samadhigacchati*: Noch erlangt man durch einen blossen Akt der Entsagung von der Beteiligung an der Welt *siddhi* oder Vollkommenheit.

Wir sind auf eine sehr, sehr geheimnisvolle Weise mit der Welt verwickelt. Diese Verwicklung ist tatsächlich der bestimmende Faktor hinter der für uns richtigen Weise, uns Dingen zu nähern. Die Verwicklung mit der Welt ist so, dass wir, wie wir vorhin festgestellt haben, teilweise handlungsgebunden sind, weil unsere psychophysische Persönlichkeit aus den drei *gunas* der *prakriti* besteht. Der Geist besteht aus den *tanmatras*, und der physische Körper besteht aus den physikalischen Elementen, und so sind auf eine Weise sowohl der Geist als auch der Körper Werkzeuge für die Intentionen der *prakriti*, was die kosmische Aktivität ist. Darum kann sich niemand, der einen Geist oder einen Körper hat, vollständig der Handlung enthalten. Sie wird ihm aufgezwungen werden, denn wenn sich die Welt bewegt, bewegt sich auch jeder in der Welt. Wenn der Zug sich bewegt, bewegt sich auch jeder, der in diesem Zug sitzt. Aber Yoga bedeutet nicht bloss das Ausführen von Handlungen auf eine blinde Weise ohne den Grund dahinter zu verstehen. Die Vernunft ist der philosophische Aspekt von Handlung, und Handlung ist die Umsetzung der Vernunft. Beide müssen als sich gegenseitig ergänzende Aspekte einer täglichen Routine unserer Existenz zusammenarbeiten.

Wir müssen dem Lauf der *prakriti* folgen, die sich in einem Evolutionsprozess von niedrigeren Stufen zu höheren Stufen bewegt, mit der Intention, die bestmögliche Spezies hervorzubringen. Moderne Biologen und Anthropologen sagen uns, dass die *prakriti* – oder Natur, wie sie es nennen – experimentiert, um die bestmögliche Spezies zu finden. Es gab Amphibien, es gab Wassertiere, es gab Wildtiere, es gab Mammuts, es gab Dinosaurier und es gab die wilden menschlichen Wesen. Mit keinem von diesen war die Natur zufrieden. Es gibt eine stufenweise Absicht der *prakriti*, das beste Produkt herzustellen, was im gegenwärtigen Moment die menschliche Individualität zu sein scheint.

Es wird allgemein akzeptiert, dass der Mensch der Gipfel der Schöpfung ist, und seine Intelligenz repräsentiert den Schlusspunkt, den man beim Verstehen von Dingen erreichen kann. Und dennoch muss der Mensch noch zum Übermenschen werden. Es ist nicht die Absicht der *prakriti* dem Menschen zu erlauben, für immer nur Mensch zu sein. Der in der menschlichen Individualität innewohnende übermenschliche Charakter muss durch weitere Evolutionsprozesse manifestiert werden – Geburten und Tode; und wir sind verpflichtet, an dieser Arbeit der *prakriti*, immer höhere Formen von Spezies zu erschaffen, teilzunehmen. Die Taittiriya und die Brihadaranyaka Upanishad erzählen uns von höheren Spezies von Wesen, die für unsere Augen unsichtbar sind, Bewohner von höheren Reichen über dem physikalischen Reich, die deshalb unsichtbar bleiben – die Gandharvas, die Devas, Indra, Brihaspati – die in einer grösseren Dimension des Bewusstseins leben. Ihre Macht ist genauso gross und ihr Glück ist millionenfach grösser als menschliches Glück. Also ist unsere Teilhabe am Werk der *prakriti* tatsächlich unsere Teilhabe an der Arbeit, uns

selbst in Richtung eines grösseren Wissens zu erziehen, das für uns verfügbar ist, und das des einen oder anderen Tages unser Erbe ist.

Darum wird Yoga, wenn es als eine verpflichtende Aktivität interpretiert wird, die dem Individuum auferlegt ist, zu einer notwendigen Teilnahme auf Seiten des Individuums am Werk der *prakriti* für die Evolution immer höherer Existenzformen. Aber nur menschliche Individuen sind in der Lage, Yoga zu praktizieren. Subhumane Spezies können Sankhya oder Yoga nicht verstehen, weil es sozusagen ein besonderes Privileg gibt, das dem menschlichen Individuum gewährt wird, nämlich die Würde der Vernunft. Es gibt auch eine Art von Geist, der instinktiv auch in den niedrigeren Tieren wirkt, aber Logik und Vernunft stehen nur im menschlichen Wesen zur Verfügung. Das heisst, die menschliche Vernunft kann Schlussfolgerungen aus gegebenen Voraussetzungen ziehen, aber Tiere, die instinktiv sind, können solche Schlussfolgerungen nicht ziehen.

Die Ruhelosigkeit, der wir in dieser Welt unterliegen, und die Schmerzen, an denen wir leiden, sind die Voraussetzungen, aus denen wir eine Schlussfolgerung ziehen können, die keine glückliche Lage ist, und es muss eine Lage geben, die diesen elenden Daseinszustand transzendiert. Dass wir keinen Schmerzen irgendeiner Art unterliegen möchten, dass wir nicht sterben möchten, dass wir keinerlei Sorgen möchten ist eine Voraussetzung, aus der wir die Schlussfolgerung ziehen können, dass wir in der Lage sind uns den Zustand vorzustellen, indem es keine Sorgen, keine Schmerzen irgendeiner Art und nicht einmal den Tod gibt.

Also ist es das Vorrecht der menschlichen Vernunft, dass sie in der Lage ist, Schlussfolgerungen zu ziehen, die die gewöhnliche Sinneswahrnehmung bei weitem überschreiten. Die Sinne können uns nicht sagen, dass es eine Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele gibt. Sie können uns nur sagen, ob es aussen ein Sinnesobjekt gibt. Aber die Vernunft sollte nicht immer die zweite Geige im Vergleich zu den Sinnesorganen spielen. Wir haben eine höhere und eine niedrigere Vernunft. Es ist die höhere Vernunft, die solche Schlussfolgerungen zieht, die in der Lage sind, uns aus den gewöhnlichen Lebenserfahrungen zu erheben und es uns erlaubt, eine Ahnung der höheren Existenzen zu haben. Die Vernunft sagt uns, dass es eine Möglichkeit gibt, Unsterblichkeit zu erreichen. Aber der niedrigere Geist ist vollständig durch die Sinnesorgane konditioniert. Er ist instinktiv, und oft verhalten wir uns wie Tiere, wenn nur der niedrigere Geist vorherrscht und vollständig unter der Leitung der Sinnesorgane steht.

Also haben wir zwei Aspekte der Natur – den höheren und den niedrigeren. Im sechsten Kapitel der Bhagavadgita wird uns gesagt, dass das höhere Selbst das niedrigere Selbst beherrschen sollte. „Das Selbst ist der Freund des Selbst und das Selbst ist der Feind des Selbst“, wird uns in Kapitel sechs gesagt. Welches Selbst ist der Freund von welchem Selbst, und welches Selbst ist der Feind von welchem Selbst?

Das höhere Selbst ermöglicht es der höheren Vernunft, unsterbliche Möglichkeiten abzuleiten; das niedrigere Selbst ist reine mentale Aktivität und

Individualität. Das höhere Selbst ist nur dann der Freund des niedrigeren Selbst, wenn unser instinktives Handeln und unsere Sinnesaktivität auf den Schlussfolgerungen gründen, die von der höheren Vernunft gezogen wurden. Das heisst, in unseren täglichen Aktivitäten sollten wir uns nicht wie nicht spirituelle Leute verhalten. Selbst auf dem Marktplatz sollte unser Verhalten spirituell sein. Unser höheres Selbst sollte unseren niedrigeren Geist konditionieren, der auf dem Markt Gemüse kauft oder zum Bahnhof geht etc. Es bedeutet nicht, dass wir unter verschiedenen Bedingungen verschiedene Personen werden sollen. Wenn dieser niedrigere Geist, der der *jivatva* ist, nicht in der Lage ist, sich den Anforderungen der höheren Vernunft anzupassen, die sagt, dass eine Möglichkeit unsterblicher Existenz gibt, dann wird das höhere Selbst zum Feind des niedrigeren Selbst – genauso wie das Gesetz diejenigen beschützt, die ihm gehorchen, aber der Feind eines Individuums sein kann, der dagegen verstösst.

Also repräsentieren Sankhya und Yoga zwei Aspekte des Verhaltens des menschlichen Individuums, wobei es eine Teilnahme am Werk der *prakriti* im Prozess der Evolution einerseits gibt und andererseits ein Verständnis, wo wir uns hinbewegen. Wie ich erwähnt habe arbeiten Sankhya und Yoga sozusagen zusammen wie die beiden Flügel eines Vogels, und der Vogel kann nicht mit nur einem Flügel fliegen. Sich nur des körperlichen Handelns zu enthalten ist keine Handlungslosigkeit, weil der Geist dann immer noch handeln kann. Unsere Absicht ist die Handlung. Unser Denken ist Handlung. Unser Fühlen ist Handlung. Die Bewegungen unserer Hände und Füsse sind nicht Handlung. Wenn eine Person körperlich inaktiv ist, aber im Geist sehr aktiv ist, dann führt sie wahrlich Handlung aus. Aber wenn eine Person ihr Bewusstsein aus den Fängen der Sinnesorgane zurückgezogen hat und sich der Welt in einer wechselseitig in Verbindung stehenden Weise bewusst ist, dann führt sie keinerlei Handlung aus, obwohl sie sich der Welt bewusst ist. Darum ist der Geist das Kriterium hinter Handlung oder Handlungslosigkeit des jeweiligen Individuums.

Eine weitere Vorschrift, die wir im dritten Kapitel haben ist, dass jede Handlung bindend ist, solange sie nicht als ein Opfer ausgeführt wird: *yajñārthāt karmaṇo'nyatra loko'yaṁ karmabandhanaḥ, tadarthaṁ karma kaunteya muktasaṅgaḥ samācara* (3.9). Es gibt eine sehr interessante Anekdote von Bhagavan Sri Krishna im dritten Kapitel, wo er sagt: *sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ, anena prasaviṣyadhvam eṣa vo'stviṣṭakāmadhuk*; *devān bhāvayatānena te devā bhāvayantu vaḥ, parasparaṁ bhāvayantaḥ śreyaḥ param avāpsyatha* (3.10-11). Als wir von Gott erschaffen wurden, hat Er uns zusammen mit einem Impuls zu opfern erschaffen. Opfer bedeutet die Kooperation, die von uns in Bezug auf andere Wesen in der Welt kommen muss. Wir müssen notwendigerweise mit den Anforderungen einer gleichen Art von Existenz auch von anderen Wesen kooperieren, egal ob sie übermenschlich, menschlich oder untermenschlich sind. Wir müssen in Harmonie mit den Erfordernissen der Götter im Himmel sein. Wir müssen in Harmonie mit den Erfordernissen anderer Menschen in dieser Welt sein. Wir müssen auch in Harmonie mit den Erfordernissen der Tiere im Dschungel sein; wir können sie nicht schlecht

behandeln. Wir können menschliche Wesen nicht schlecht behandeln oder sogar ihre Existenz ignorieren.

Es scheint, dass Prajapati, der Schöpfer, Individuen mit der Auflage erschaffen hat, dass sie nur durch das Opfer überleben werden. Wenn wir nicht in der Lage sind, irgendeine Art von Opfer in Kooperation miteinander zu bringen, dann werden wir nicht überleben können; unsere Existenz als Personen wird zerstört werden. Der Überlebensinstinkt in jedem Individuum beinhaltet das Erkennen eines gleichen Überlebensinstinktes in anderen Menschen. Wenn wir überleben wollen, wollen andere auch überleben; und wenn wir auf qualitativ gute Weise überleben wollen, wollen andere qualitativ genauso gut gestellt sein. Wir möchten nicht Diener von jemandem sein, was bedeutet, dass wir unsere Existenz qualifizieren, und wir wären nicht zufrieden, wenn es uns nur erlaubt wäre zu überleben. Würden wir überleben wollen wie Schweine oder wie Personen, die von der Gesellschaft geächtet sind? Darum ist die Erlaubnis zu überleben nicht genug. Die Quantität des Überlebens muss durch etwas anderes qualifiziert werden, und zwar durch die Befriedigung, die wir gewinnen. Darum müssen wir in Hinblick auf andere Wesen, einschliesslich subhumaner Wesen, darauf Rücksicht nehmen, dass auf welche Weise auch immer unser Überlebensinstinkt funktioniert, wir die Fähigkeit haben müssen, den Überlebensinstinkt anzuerkennen, der auf gleiche Weise in ihnen funktioniert. Das heisst, wir können nicht das Leben eines anderen Individuums beeinträchtigen. Das ist die Bedeutung von Kooperation.

Wir können kein menschliches Wesen als Mittel zum Zweck oder Ziel betrachten. Niemand ist ein Mittel zum Zweck; jeder ist ein Ziel an und für sich. Das ganze Universum ist ein Königreich von Zielen – was bedeutet, dass das ganze Universum vom Selbst erfüllt ist. Das Ziel ist nichts anderes als das, worauf alles hin gravitiert. Die Dienstbarkeit, die wir einigen geringeren Individuen auferlegen ist nichts anderes als die Weise, auf die wir versuchen, uns selbst als ein Ziel zu behaupten, und die andere Person als ein Werkzeug gebrauchen. Aber diese Person ist nicht wirklich ein Werkzeug; diese Person ist auch ein Selbst. Die Person ist aufgrund ungünstiger sozialer Bedingungen zu einem Diener geworden; aber wenn günstige Bedingungen bestehen, wird sich das Selbst erheben und sich selbst als ein Ziel behaupten und wird wollen, dass du ein Diener bist. So kann eine Evolution und eine Revolution in der Natur stattfinden.

Darum hat es Prajapati, als er die menschlichen Wesen erschaffen hat, für uns notwendig gemacht, in einem Zustand der Harmonie mit anderen Menschen zu sein, mit den Dingen in der Welt und auch mit den Göttern im Himmel. Die Götter im Himmel sind tatsächlich ein theologischer Punkt, den Sri Krishna in das Konzept des Opfers einführt – das heisst, wir werden nicht in der Lage sein, anderen eine helfende Hand zu reichen, noch werden wir in der Lage sein, den Wert in anderen Personen und Dingen zu erkennen, wenn die Götter im Himmel uns nicht erlauben, dieses Bewusstsein zu haben.

Was sind diese Götter im Himmel? Dies ist sehr schwierig zu verstehen. Die Philosophie des Vedanta sagt uns, dass jedes Glied des Körpers durch einen Gott kontrolliert und gelenkt wird. Es gibt neunzehn Prinzipien, die im Körper

arbeiten. Es gibt die fünf Organe der Wahrnehmung oder des Wissens: Die Augen, Ohren, Nase, Geschmack und Berührung. Es gibt auch fünf Handlungsorgane, nämlich Hände, Füsse, Sprache etc. Die fünf Organe des Wissens und die fünf Organe des Handelns ergeben zusammen zehn. Dann gibt es die fünf *pranas* – *prana, apana, vyana, udana* und *samana* – die die fünffachen unterschiedlichen Funktionen des Atems in uns sind, die auf unterschiedliche Weise im Körper wirken. Und zehn plus fünf gibt fünfzehn. Dann haben wir die psychologischen Organe – *manas, buddhi, ahamkara* und *chitta* – die eine vierfache Funktion erfüllen. *Manas* denkt nur, *chitta* erinnert sich, *ahamkara* beansprucht und *buddhi* versteht. Fünfzehn plus vier ist neunzehn – die neunzehn im Körper wirkenden Prinzipien.

Ekonaviṁśati-mukhaḥ (Ma.U. 3) ist das Wort, das in der Mandukya Upanishad verwendet wird. Dieser Gott, der durch das Individuum wirkt, hat neunzehn Münder - *ekonaviṁśati* heisst neunzehn – und so kommt es, dass wir mit diesen neunzehn Mündern in Kontakt mit den Dingen in der Welt kommen. Das heisst die Sinnesorgane, die als neunzehn erwähnt werden, sind das wirkende Medium, das von höheren Gottheiten geleitet wird. Das Vedanta Shastra sagt uns, dass das Auge durch die Sonne konditioniert ist, die Nase durch die Aswinis, die Zunge durch Varuna, der Tastsinn durch Vayu, die Ohren durch die Dik Devatas, die Sprache durch Agni, der Geist durch den Mond, das *chitta* durch Vishnu, das Ego durch Rudra, *buddhi* durch Brahma und so weiter. Was bleibt dann also in uns, abgesehen von den Beiträgen durch die Götter? Wenn wir die Tatsache betrachten, dass selbst der physische Körper aus den Bausteinen der fünf Elemente besteht und die Sinnesorgane durch die Göttern kontrolliert sind, wo existieren wir dann individuell? Wir leben sozusagen eine geborgte Existenz – physisch, psychologisch, sozial und auf jede Weise.

Es ist die Auflage von Prajapati, dass wir die Tatsache unserer gegenseitigen Verwicklung nicht nur mit den Menschen aussen, nicht nur mit der Natur als *prakriti*, sondern auch mit den Göttern im Himmel berücksichtigen müssen. Die Götter werden uns segnen. Tatsächlich ist die Segnung der Götter nichts anderes als das Erkennen, dass es ein bewusstes Element gibt, das uns mit anderen Menschen verbindet. Die Wahrnehmung eines Objektes durch die Augen ist nicht möglich, wenn es kein überwachendes bewusstes Medium gibt. Ihr seht mich zum Beispiel hier. Das Wissen um die Tatsache, dass ich hier bin, entsteht nicht durch eure Augen, obwohl ihr mich mit euren Augen anschaut und es so erscheint, als würden eure Augen euch sagen, dass ich hier bin. Die Augen sind physische Augenbälle, die sogar entfernt werden können, also sind es nicht die Augen, die euch sagen, dass ich hier bin.

Was ist es dann, das euch sagt, dass ich hier bin? Ihr seid nicht in mich eingegangen; ihr sitzt weit von mir entfernt. Es gibt eine physische Distanz zwischen uns. Wenn die Distanz euer Wissen von meiner Existenz hier verhindert, und die Augen und die Sinnesorgane ihrer Natur nach physisch sind und deshalb nicht wissen können, dass ich hier bin, dann muss es etwas anderes geben, was bewusst wirkt. Die Verbindungsstelle zwischen mir und euch sollte eine bewusste Verbindung sein. Es kann nicht nur eine Verbindung von Ort und

Zeit sein. Natürlich gibt es zwischen uns etwas wie Raum und Zeit, aber Raum und Zeit sind unbewusste Prinzipien und können deshalb nicht die Medien werden, durch die ihr wisst dass ich hier bin. Selbst Licht ist kein bewusstes Element, also könnt ihr nicht sagen, dass ihr aufgrund des Lichtes wisst, dass ich hier bin. Es gibt ein unbekanntes Prinzip, das alle Dinge überwacht, ein durchdringendes Prinzip - *yena sarvam idaṁ tatam* (2.17) – das alle Dinge durchdringt; es durchdringt euch, es durchdringt mich, und es durchdringt auch die Verbindung zwischen uns.

Also sind die Götter, die wir respektieren und täglich durch rituelle Verehrung verehren müssen, die wir entweder bei uns zuhause oder in einem Tempel ausführen, nichts anderes als ein inneres Erkennen, dass es ein höheres Prinzip als uns gibt, als andere, und selbst als die ganze Welt. Mit diesem Wissen leben wir in dieser Welt durch gegenseitiges Opfer, gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Kooperation zwischen der Welt und Gott. Dies ist letztendlich das Prinzip des Karma Yogas, bei dem wir vernünftige menschliche Wesen sein können, würdige Individuen nicht nur in den Augen anderer Leute, sondern auch in den Augen selbst der Götter.

Dies ist ein sehr schwieriges Thema, und nicht jedem in der Welt kann dieses Wissen gelehrt werden, weil Menschen in verschiedenen Zuständen der Entwicklung sind. Es gibt eine Vielzahl menschlicher Wesen. Es gibt menschliche Wesen, die andere menschliche Wesen essen; sie werden Kannibalen genannt. Es gibt menschliche Wesen, die nicht so schlimm wie Kannibalen sind, aber sie sind sehr selbstsüchtig und sagen: „Wie du mir so ich dir. Wenn du gut zu mir bist, dann werde ich gut zu dir sein. Wenn du schlecht zu mir bist, dann werde ich schlecht zu dir sein.“ Es gibt andere, die selbst dann gut zu dir sein werden, wenn du schlecht zu Ihnen bist. Noch höher als diese ist der Heilige, der ein heiliges Leben des Bewusstseins Gottes führt. Noch höher ist der Weise, der in Gott gegründet ist. Also gibt es selbst unter den menschlichen Wesen Stufen, darum können wir nicht jedem menschlichen Wesen die gleiche Lehre geben, weil es für sie nicht möglich sein wird, sie aufzunehmen.

Diejenigen auf der höheren Stufe sollten nicht die Menschen verurteilen, die in den niedrigeren Kategorien sind und ihrer Sicht des Lebens folgen. Dies sagt der mitfühlende Herr: *saktāḥ karmaṇyavidvāṁso yathā kurvanti bhārata, kuryād vidvāṁs tathāsaktaś cikīrṣur lokasaṁgraham* (3.25). Wir sollten nicht denken, dass wir einem Kind überlegen sind, das brabbelt und krabbelt. Seine Existenz ist genauso wertvoll und genauso bedeutungsvoll für den Kosmos wie unsere, also müssen wir damit kooperieren. Swami Sivanandaji Maharaj war so. Wenn ein Kind kam, verhielt er sich wie ein Kind; wenn ein kranker Mensch kam, dann würdigte er ihn, wenn ein reicher Mensch kam, dann würdigte er ihn; wenn ein Tänzer kam, dann würdigte er den Tanz; wenn ein Musiker kam, dann würdigte er die Musik; wenn ein Gelehrter kam, dann sprach er über Philosophie. Was auch immer das Objekt vor dem Weisen sein mag, es spiegelt sich in seinem Geist. Ein Weiser betrachtet sich niemals als anderen überlegen.

Die Welt besteht nicht aus überlegenen und unterlegenen Teilen. Welchen Teil in dieser grossen Maschinerie des Kosmos kann man als überlegen

betrachten und welchen Teil als unterlegen? Eine Schraube und eine Mutter in einer Maschine sind genauso wichtig wie eine Antriebsscheibe oder ein Motor. Das Rad des Autos ist genauso wichtig wie der Motor. Darum sollten diejenigen, die mit dem Wissen der vollständigen Loslösung von der Verwicklung mit Objekten gesegnet sind, und die in Sankhya und Yoga gegründet sind, andere Menschen ermutigen, sich in die richtige Richtung zu bewegen, und sollten sie nicht verurteilen. Tatsächlich sollten wir uns so verhalten, wie andere Leute sich verhalten.

Der grosse Weise spielt sich nicht auf. Er verhält sich wie ein normales menschliches Wesen. Er ist kein Gegner der existierenden Lebensbedingungen. Er ist ein Reformer durch die harmonisierenden Merkmale, die von ihm ausgehen, und er wird nicht zu einer Quelle des Konflikts. Es gibt keine Verdammung oder ein Gefühl der Unterlegenheit gegenüber anderen. Es gibt eine systematische Methode im Prozess der Erziehung, die das Kind schrittweise aus dem Zustand, in dem es ist, erhebt; und der beste Lehrer ist derjenige, der nicht sagt, was er weiss, sondern der das sagt, was für den Schüler notwendig ist. Er muss den Zustand des Schüler schätzen können, die Stufe, auf der er oder sie ist, und seine Lehre sollte dem Ausmass des Wissens des Schüler entsprechen. Nur dann gibt es ein harmonisches Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler.

Sri Krishna sagt, indem er ein wenig von dem grossen Thema des Sankhya und Yoga abweicht, dass es keine Darstellung des Wissens geben sollte. Je höher wir sind, desto einfacher sollten wir aussehen. Je grösser wir sind, desto kleiner sollten wir für die Leute erscheinen; so ist ein Heiliger. Niemand kann wissen, dass dieser Heilige ein grosser Mensch ist, weil er nicht als ein grosser Mensch erscheint. In diesem Zusammenhang sagt Sri Sankaracharya in seinem Kommentar zu den Brahma Sutras, dass derjenige ein Kenner Brahmans ist, von dem, wenn man ihn anschaut, niemand wissen wird, ob er ein Narr oder ein intelligenter Mensch ist, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch ist, oder was für eine Art von Person er ist. Niemand wird einschätzen können, was für eine Art von Person er ist. Solch eine Person ist ein Brahmana, ein Kenner Brahmans.

Lass dein Wissen in dir sein, als ein Führer, als ein Licht für andere, aber verwende es niemals um dein Ego aufzurichten und dann deine Individualität durch dieses Wissen zu projizieren. Lass dein Wissen nicht ausposaunt werden. Das Licht wird durch sich selbst scheinen, selbst wenn es von Büschen bedeckt ist, und deshalb wird deine Existenz selbst mit einer lauteren Stimme sprechen als die Wörter, die du sprichst. Deine Art zu leben, zu denken und zu fühlen, deine Art dich zu verhalten ist deine Lehre, also lass es keine Vorführung von Wissen geben. Wissen macht eine Person demütig; und wenn du das höchste Wissen erreichst, dann wirst du so demütig, dass du gar nicht mehr zu existieren scheinst, weil dein Wissen die Herzen und Seelen aller Menschen durchdrungen hat. Du wirst zu dem, was die Bhagavadgita *sarvabhūtahite ratāḥ* (5.25) nennt, eine Person, die auf das Wohlergehen von jedem bedacht ist. Du bist ein Freund der Hohen und Niedrigen, der Guten und Bösen, des Königs und des Bettlers, des Tieres und des Narren. Du bist ein Freund aller, und niemand wird vor dir Zähne oder Klauen zeigen, weil Du ein Freund bist.

Lass niemanden wissen, was für eine Art von Person du bist. Lass es den Allmächtigen wissen, das ist genug. Wenn die ganze Welt weiss, was du bist und Gott dich nicht anerkennt, dann ist das nichts für dich; aber wenn du der Welt überhaupt nicht bekannt bist und du einem zentralen Prinzip des Universums bekannt bist, dann ist das genug für dich. Derjenige, der hier der Letzte ist, wird der Erste im Himmel sein, und derjenige der hier der Erste ist, wird dort der Letzte sein.

Besetze nicht immer den Platz ganz vorne. Du kannst weiter weg sitzen. Es wird gesagt, dass wo ein Ramayana Katha stattfindet, Hanuman als ein alter Mann auftaucht, der bei den Schuhen sitzt. Lebe wie ein tauber und stummer Mensch, wie ein Mensch, der nichts weiss. Dieser Zustand, diese Art der Haltung, sich nicht selbst dazustellen – auf keinerlei Weise vorzeigbar zu sein, wie ein tauber und stummer Mensch auszusehen oder wie ein Person, die überhaupt nichts versteht – ist die Eigenschaft, die der Körper automatisch annimmt, wenn das Wissen sich steigert, wie bei Jada Bharata.

Jada Bharata war ein grosser Heiliger, der im Srimad Bhagavata Mahapurana erwähnt wird. Er war der Sohn von Rishabhadeva. Er sprach überhaupt nicht; die Leute dachten, er sei ein Idiot. Er verrichtete keinerlei Arbeit. Seine Brüder hiessen ihn, das Vieh zu hüten, aber er erlaubte dem Vieh einfach in die Felder von jedermann zu gehen und die Ernte zu fressen. Also sagten sie ihm, er solle still bleiben und keinerlei Arbeit tun. Er war eine wohlgebaute Person, aber er sah aus wie ein Idiot, der irgendwo in einer Ecke sass. Eines Tages nahmen ihn einige Dacoits[1] gefangen. Sie suchten eine Person, die Kali geopfert werden sollte, der *devata,* die sie verehrten. Sie dachten hier sei ein wohlgebauter Mensch, der nicht spricht, also nahmen sie ihn. Sie fesselten ihn und zerrten ihn in den Kali Tempel, wo sie ihn im Opfer gerade darbringen wollten. Als das Schwert vom Priester erhoben wurde, brach die Kali *murti* auf, und die Göttin stürmte hervor und ergriff das Schwert aus der Hand des Dacoits, vernichtete sie und verschwand. Könnt ihr euch vorstellen, dass so etwas möglich ist? Dies ist es, wie die *shakti*, die Jada Bharata unterhielt, arbeitete. Sie konnte Energie aus einem Stein ziehen. Dies ist nur eine kleine Abweichung vom Hauptthema, Sri Krishnas Punkt ist, dass eine Person die weise ist, ihre Weisheit nicht zu sehr vor anderen Leuten zeigen sollte. Sie soll bescheiden sein. Sie mag ein unterrichtendes Medium für andere sein, um sie von der Stufe, auf der sie sind, höher und höher zu bringen, und nicht um sie plötzlich in höhere Reiche springen zu lassen.

Prakṛteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ, ahaṅkāravimūḍhātmā kartāham iti manyate (3.27). Wir kommen wieder zum Hauptthema zurück. Weil die *prakriti* alle Dinge tut – die *gunas* der *prakriti* wandeln sich auf eine zyklische Weise – deshalb wird es für uns verpflichtend zu handeln. Derjenige, der sich vorstellt, dass er die Handlung tut, ist wirklich im Zustand der höchsten Unwissenheit. Von woher kommt also die Frage, ob wir individuell an einem Werk teilnehmen? Wir nehmen tatsächlich kosmisch daran teil, sozusagen als ein Vertreter des Kosmos – so wie der Botschafter einer Regierung nicht unabhängig handelt und nur die Regierung repräsentiert, die ihn für einen bestimmten Zweck

beauftragt hat. Auf ähnliche Weise werden wir Instrumente in der Hand Gottes. Wir handeln wie Botschafter Gottes. Die Anordnung Gottes muss immer in unserem Geist sein, und wir sollten niemals denken, dass wir unabhängig arbeiten. Stellt euch einmal vor, der Botschafter fängt an sich zu verhalten, als sei er ein unabhängiger Mensch, als sei er die Regierung selbst, dann wird das ganze Ziel verfehlt werden. Kein Individuum hat das Recht, das Ego in einem solchen Ausmass zu projizieren, dass es das Gefühl hat, dass er oder sie handelt; und wenn irgendjemand dieses Gefühl hat, ist dies der Gipfel der Unwissenheit. *Prakṛteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ, ahaṅkāravimūḍhātmā kartāham iti manyate*: Das Gefühl des Bewirkens oder der Täterschaft ist unser Verderben.

Wir haben viele Schriften gelernt, haben vielen Vorlesungen zugehört, haben die Bhagavadgita und das Ramayana und das Bhagavatam studiert, aber jeder von uns sollte morgens aufstehen und für ein paar Minuten sitzen und nachfühlen: „Wie weit ist diese Lehre mir in Fleisch und Blut übergegangen? Wie oft werde ich zornig?“ Das spirituelle Tagebuch von Swami Sivanandaji Maharaj ist ein sehr, sehr wichtiger Test, der uns auf der Spur halten wird. „Wieviel Zeit habe ich verschwendet? Wie viele Minuten habe ich mit unnützem Klatsch und Tratsch verbracht? Wie viele Minuten habe ich in nicht wünschenswerter Gesellschaft verbracht? Wie viele Minuten haben ich damit verbracht, Unwahrheiten zu erzählen, etc.?“ Dies sind die Kontrollstellen im Tagebuch, das von uns geführt werden muss. Ansonsten wird sich das Ego immer wieder behaupten, und all unser Wissen der Gita wird vergraben werden, denn wenn alles Wissen, das wir durch unsere Intelligenz und durch unser Verständnis gewonnen haben nicht in unser Fühlen eindringt, dann wird es keine Veredelung unseres Charakters geben.

Wissen ist die Weise, auf die wir leben. Wissen ist kein theoretisches Bücherlernen. Es ist kein Zertifikat von einer Schule. Es ist genau die Weise und das Verhalten, mit dem wir uns im Leben benehmen – nicht nur in Bezug auf uns selbst, sondern auch in Bezug auf andere Menschen, und vielleicht sogar in Bezug auf Gott selbst.

Wie schwierig diese Lehre ist! Das Ausmass der Lehre ist so tiefgründig, dass das bruchstückhafte Denken, an das der Geist gewöhnt ist, Schwierigkeiten haben wird, es zu erfassen. Ein vollständiges Denken wird von uns erfordert um die Bhagavadgita und die Upanishaden zu verstehen, aber wir sind immer an bruchstückhaftes Denken gewöhnt. Wenn wir an eine Sache denken, dann denken wir nicht an eine andere Sache. Es ist für uns notwendig, an eine Sache zusammen mit allen anderen Sachen zu denken, die auch auf eine ganzheitliche Weise miteinander in Beziehung stehen.

Es gibt ein modernes System der Psychologie, das jetzt entdeckt hat, dass der Geist auf ganzheitliche Weise funktioniert. Obwohl es so aussieht, als würden wir ein oder zwei Gedanken auf einmal denken, haben die anderen Gedanken, die vergraben oder implizit sind, und die eigentlich nicht an der Oberfläche des Geistes sind, einen gewissen Einfluss auf den gegenwärtigen Gedanken, und konditionieren uns, so dass unsere Handlungen nicht völlig fehlerfrei sind. Wenn unsere Handlungen nur durch einen oder zwei Gedanken motiviert und gelenkt

werden, und wir die Gegenwart anderer Aspekte unseres Denkens vollständig ignorieren, dann werden unsere Handlungen nicht fehlerlos sein. *Sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ* (18.48): Jede Handlung unterliegt einem Fehler. Genauso wie es dort, wo es Feuer gibt auch Rauch gibt, ist ein Fehler an allem beteiligt, was wir tun, denn immer wenn wir handeln, immer wenn wir irgendetwas tun, verwenden wir einen Teil unseres Geistes aufgrund der Tatsache, dass wir auf der Vorstellung von Mögen und Nichtmögen handeln. Wir haben die Welt in zwei Blöcke unterteilt: Das Notwendige und das Nichtnotwendige.

Darum wird die Lehre der Bhagavadgita für solch bruchstückhafte Denker notwendig. Ein hoher Standard der Reinigung des Geistes durch die *yamas* und *niyamas* ist notwendig, wie es Patanjali sagt, und wie es das Sadhana Chatushtaya und das Vedanta Shastra sagen. Plötzlich in die meditativen Techniken der Bhagavadgita zu springen wird uns nicht weiter bringen, solange unser Geist nicht darauf vorbereitet ist und wir wirklich nach Gott fragen.

Diskurs 7

Das dritte Kapitel endet: Der Kenner der Wirklichkeit

Tattvavit tu mahābāho guṇakarmavibhāgayoḥ, guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā na sajjate (3.28). *Tattvavit* bedeutet der Kenner der Wirklichkeit. Hier bedeutet "Kenner" der Kenner des Prozesses der *gunas* und der *prakriti* und ihrer Beziehung zu den von Individuen ausgeführten Handlungen. *Guṇakarmavibhāgayoḥ tattvavit*: Jemand, der die Wirklichkeit der Art und Weise des Wirkens der *gunas* und der *prakriti* in ihrer Beziehung zu den Handlungen von Menschen kennt, ist ein *tattvavit*.

Was weiss ein *tattvavit*? Jemand mit dieser Einsicht erkennt, dass alle Bewegungen in der Form von Aktivitäten jeder Art nur Bewegungen der *gunas* und der *prakriti* sind, ob sie nun im Himmel wirken, auf dieser Erde, in den Unterwelten oder in der Hölle. *Na tad asti pṛthivyāṁ vā divi deveṣu vā punaḥ, sattvaṁ prakṛtijair muktaṁ yad ebhiḥ syāt tribhir guṇaiḥ* (18.40): In der ganzen Schöpfung, einschließlich der Himmelsbewohner, werden wir keine einzige Entität finden, die frei von der Verwicklung mit den *gunas* der *prakriti* ist. Die himmlischen Wesen sind in ihrer Konstitution verfeinerter und können aufgrund ihrer inneren Konstitution, die von *sattvischer* Natur ist, sogar feste Objekte durchdringen. Wir können das nicht tun; wir sind überwiegend *rajasisch* und *tamasisch*. So sind in der ganzen Schöpfung, egal ob im Himmel oder auf der Erde oder sonst irgendwo, die Aktivitäten, die wir bei den Leuten sehen, nur die Aktivitäten der *gunas* der *prakriti*.

Wenn zwei Beine gehen ist das eine Aktivität der zwei Glieder des Körpers, obwohl es eigentlich keine unabhängige Aktivität der Beine ist. Es ist ein vom ganzen Organismus des Körpers und des Geistes ausgegebener Befehl. Der gesamte Körper ist an der Handlung beteiligt, wenn sich die Beine bewegen. Immer wenn ein Individuum arbeitet oder irgendeine Handlung ausführt, selbst bei der geringsten Handlung, bestimmt eine kosmische Veränderung in der Form der Rotation der *gunas* der *prakriti* seine Handlung. Deshalb ist der *tattvavit* oder der Kenner der Wirklichkeit ein kosmisch bewusstes Individuum.

Wenn irgendetwas stattfindet oder ein Ereignis irgendwo in der Welt eintritt, weiß der *tattvavit*, dass es irgendwo geschieht. Moderne Physiker sagen uns, dass Ereignisse nicht im Raum stattfinden. Wenn sie nicht im Raum stattfinden, wo finden sie dann statt? Sie finden weder in Zeit noch in Raum statt. Das bedeutet dass ein Ereignis, das historisch in dieser Welt stattfindet - von unserem Standpunkt aus historisch genannt - nicht in einem bestimmten Teil dieser Welt stattfindet. Es ist eine Bewegung, die in der gesamte Welt stattfindet, aber sich nur in einem Teil manifestiert, wie ein Geschwür oder ein Furunkel. Es könnte ein Vulkan sein oder eine Epidemie oder ein Krieg, der in einem Teil der Welt stattfindet, aber er wird durch die Bewegung des Gesamtorganismus der Welt erzeugt.

Die Physik ist nun so weit gegangen zu verstehen, dass es ein Kontinuum gibt, das die endgültige Wirklichkeit des Universums ist, und es ist seiner Natur nach weder physisch noch fest. Feste Dinge können in Flüssigkeiten umgewandelt werden, Flüssigkeiten können in Gase umgewandelt werden, Gase können in reine Energie umgewandelt werden, und Energie ist an keinem bestimmten Ort lokalisiert. Energie ist keine lokalisierte Bewegung; sie ist ein Kontinuum, das nichträumlich und nichtzeitlich ist. Dies ist ein Thema der modernen Physik, das uns praktisch zu den Schlussfolgerungen der Upanishaden und der Bhagavadgita führt, dass jede Handlung eine kosmische Handlung ist.

Also kennt ein *tattvavit*, ein Kenner dieser Wirklichkeit der Veränderungen der *gunas* der *prakriti* in Beziehung zu den Aktivitäten eines Individuums, dass die *gunas* auf die *gunas* einwirken. Alle Handlungen sind nichts anderes als das Aufeinandertreffen von Teilchen der *prakriti* mit anderen Teilchen der *prakriti*. Wenn die Sinnesorgane einen Gegenstand wahrnehmen, kommen diese *gunas* als die Sinnesorgane in Kontakt mit den *gunas* als dem Gegenstand der *prakriti*. Die Kräfte der Natur wirken sowohl individuell als auch äußerlich. Wir haben schon früher bemerkt, dass die Sinnesorgane aus den *gunas* der *prakriti* bestehen, und dass sie auf intelligente Weise von den Gottheiten überwacht werden - den *adhidevatas*, die zwischen dem *adhyatma*, dem Individuum, und dem *adhibhuta*, dem Objekt, wirken. *Guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā*: Diese ganze wundervolle Aktivität der Welt, dieses großartige Drama, das die Geschichte der Menschheit ist - natürlich oder anthropologisch oder wie immer wir sie nennen - ist nur ein Spiel der *prakriti*. Es ist kein bestimmtes Ereignis, das von irgendeinem Individuum irgendwo verursacht wird, oder wir könnten sogar sagen, dass Gott alles tut.

Wenn er dies erkannt hat, dann ist der Kenner der Wirklichkeit oder der *tattvavit na sajjate* – frei von Anhaftung an irgendetwas. Er hat nicht einmal eine Meinung zu irgendetwas, denn eine Meinung zu haben bedeutet ein Urteil zu fällen, was nichts anderes ist als eine lokalisierte Auffassung, die wir im allgemeinen etwas gegenüber haben; und keine weise Person kann über irgendetwas in dieser Welt ein Urteil abgeben, denn ein Ding zu beurteilen heisst Faktoren zu eliminieren, die unsichtbar und nicht wahrnehmbar sind, und dennoch zum Auftreten eines bestimmten Ereignisses beitragen. Urteile nicht, auf dass du nicht verurteilt wirst. Wenn du eine Sache beurteilst, dann wirst du auf eine ähnliche Weise von den Kräften der Natur beurteilt werden. Was auch immer du mit der Welt tust, wird auch mit dir getan werden. Behandle andere so, wie du selbst behandelt werden möchtest. *Ātmanaḥ pratikūlāni pareśāṁ na samācharet* (M.B. 5.15.17): Das, was für dich nicht gut ist, sollte auch nicht an andere ausgeteilt werden. Dies ist eine ethische Konsequenz, die wir aus dieser wissenschaftlichen und philosophischen Schlussfolgerung ziehen können, dass nur die *gunas* der *prakriti* in dieser Welt wirken und dass sie alle festen Objekte bilden – Berge und Flüsse und das Sonnensystem und all unsere Körper und alles, was wir uns im Himmel oder auf der Erde vorstellen können. Weil er dies weiss, hat er an nichts Anhaftung. Er bleibt unvoreingenommen, gleichgültig. Er ist ein Zeuge des Dramas, genauso wie die Zuschauer eines Schauspiels weder zu

diesem noch zu jenem Schauspieler Anhaftung haben, weil sie sehr genau wissen, dass all die Schauspieler eine gegenseitig zusammenhängende Aktivität ausführen um eine bestimmte Wirkung zu erreichen. Genauso wie die Zuschauer keine Anhaftung an irgendeinen der Mitwirkenden in einem Schauspiel entwickeln, so ist es auch der Fall beim Kenner der Wirklichkeit. Er haftet an nichts - *iti matvā na sajjate*. Völlig unbeteiligt und nichts wollend lebt ein Kenner der Wirklichkeit.

Welche Haltung hat er gegenüber Menschen, die diese Wirklichkeit nicht kennen? Unwissende Menschen, die sich sehr närrisch verhalten und Anhaftung an Dinge entwickeln – was ist seine Haltung ihnen gegenüber? Dies wird im nächsten Vers nahegelegt. *Prakṛter guṇasaṁmūḍhāḥ sajjante guṇakarmasu, tān akṛtsnavido mandān kṛtsnavin na vicālayet* (3.29). Diejenigen, die keine Einsicht in die Natur der Handlungen von *prakriti* haben, entwickeln Anhaftung an bestimmte Sinnesobjekte; aber wir sollten ihr Gefühl nicht stören oder ihren Blick auf das Leben verurteilen. Wir sollten ihnen nicht sagen, dass ihre Ansicht vollkommen falsch und ihre Wahrnehmung fehlerhaft ist. Verurteilung ist etwas, was dem Kenner der Wirklichkeit unbekannt ist. Der Lehrer in einer Schule verurteilt nicht das unwissende Kind oder den Schüler. Ein Erblühen des Geistes des Schülers wird vom Lehrer angestrebt, der ein Meister der Psychologie ist. Sri Krishna ist ein Meister der Psychologie und er handelt als der beste aller Lehrer vor einem Schüler wie Arjuna, und also erwartet er von jedem Kenner der Wahrheit, dass er sich auch als ein guter Lehrer für die Menschheit verhält, und nicht als ein Richter der Menschheit. Der Lehrer beurteilt den Schüler nicht als gut oder schlecht, sondern als jemanden, der in einem bestimmten Entwicklungszustand ist, von dem aus er zu einer grösseren Dimension des Wissen erblühen soll. In der Sprache von Sokrates wird der Lehrer manchmal eine spirituelle Hebamme genannt. Die Hebamme erschafft das Kind nicht, aber sie bringt das Kind heraus. So ist es auch bei dem Lehrer. Er schiebt kein Wissen in die unwissende Person. Er greift überhaupt nicht in den Geist des Schülers ein, aber ermöglicht es dem Geist, durch die geschickte psychologische Aktivität des Lehrers, sich einer Umwandlung zu unterziehen, so dass Wissen sich automatisch aus dem ansonsten unwissenden Geist manifestiert.

Eine Person, die Plato und Sokrates unterrichtet hat, machte einmal eine humorvolle Analogie, dass selbst ein Büffel die Geometrie kennt. Wie kann er sagen, dass ein Büffel die Geometrie kennt? Hierfür wurde eine Illustration gegeben. Stell dir ein dreieckiges Feld vor, und ein Büffel steht in einem der Winkel. In einem anderen Winkel ist ein Mann mit einem Bündel Gras, der den Büffel ruft. Wird der Büffel direkt zu ihm kommen, oder wird er durch den anderen Winkel gehen? Er weiss, dass diese Linie kürzer als die andere Linie ist; dies ist das geometrische Wissen des Büffels. Also wohnt auch einem Büffel etwas Wissen inne. Ein Affe weiss, dass Steine, die geworfen werden, ihn nicht treffen werden, wenn er sich hinter einem Baum versteckt. Dies ist die Logik des Affen. Wir können nicht sagen, ein Affe hätte keine Logik. Er weiss wie er die Frucht aus unserer Hand greifen kann, wenn wir uns seiner Gegenwart nicht bewusst sind. Wenn wir uns seiner bewusst sind, wird er nicht kommen. Wenn

wir unachtsam sind und wegschauen, dann wird er kommen; und wenn wir ihn verfolgen wird er wissen, wie er sich verstecken kann. Also ist eine anfängliche Weisheit selbst in der geringsten Kategorie der Schöpfung vorhanden. Darum ist derjenige ein Weiser, der als ein guter Mentor handelt und die Dinge nicht als gut oder schlecht beurteilt. Er ist selbst eine Gottheit. *Tān akṛtsnavido mandān kṛtsnavin na vicālayet*: Derjenige, der *kṛtsnavit ist,* der alle Dinge kennt, sollte sich nicht bei denjenigen einmischen, die die Dinge nur teilweise kennen. Menschen mit einem nur bruchstückhaften Wissen der Dinge sollten von denjenigen, die ein vollständiges Wissen der Dinge haben, nicht als geringer beurteilt werden; und kein Schüler wird von einem guten Lehrer als völlig ungeeignet betrachtet.

Wer ist ein *tattvavit*? Ein Kenner der Wirklichkeit, er kennt die Wege der *gunas* der *prakriti* und ihre Beziehung zu den Aktivitäten der Menschen. Wie verhält er sich? Diese interessante Haltung und das Verhalten des *jnanin* oder des Kenners der Wahrheit wird uns in zwei Versen des dritten Kapitels vor Augen geführt. Es mag seltsam wirken, dass diese beiden Verse, die nicht zum Thema des dritten Kapitels passen, hier stehen. Nur der Herr weiss, warum er sie hierher getan hat. Plötzlich bringt er unseren Geist auf eine Höhe, die eigentlich nicht das Thema des dritten Kapitels ist.

Yas tvātmaratir eva syād ātmatṛptaś ca mānavaḥ, ātmany eva ca saṁtuṣṭas tasya kāryaṁ na vidyate (3.17): Für eine Person, die mit dem Selbst zufrieden ist, gibt es keine Pflicht, die ausgeführt werden muss. *Ātmany eva ca saṁtuṣṭas tasya kāryaṁ na vidyate*: Es gibt für diese Person keine Notwendigkeit, mit irgendeiner äusseren Atmosphäre in Form von Aktivität in Kontakt zu kommen, weil sie sich an ihrem eigenen Selbst erfreut. Ein *ātmarati* ist jemand, der sich an seinem eigenen Selbst erfreut, daran Vergnügen hat. Er ist in der Gesellschaft seines eigenen Selbst. Die Upanishade sagt auch, dass er selbst sein Freund ist. Seine Gesellschaft ist er selbst. Seine Nahrung ist er selbst. Er erfreut sich in sich selbst. Solche eine Person wird ein *ātmarati* genannt – jemand, der nichts möchte, weil er alles ist.

Yas tv ātmaratir eva syād ātmatṛptaś: Er ist derjenige, der mit dem zufrieden ist, was er ist, und er versucht nicht, irgendetwas darüber hinaus zu besitzen. Im allgemeinen versuchen wir, mit unseren eigenen Besitztümern zufrieden zu sein, mit dem, was wir haben. So viel Land, so viel Geld, so viel Ansehen – auf dieser Grundlage beurteilen wir die Quantität und Qualität unseres Glücks. Aber hier hängt die Freude dieses *ātmarati, tattvavit* nicht von diesen äusseren Faktoren wie Land, Geld, Ansehen etc. ab. Er wurzelt in sich selbst. *Atmatriptaḥ*: Ich bin zufrieden mit dem, was ich bin, und nicht notwendigerweise mit dem, was ich habe. Das ist ein *tattvavit*. *Ātmatṛptaś ca mānavaḥ, ātmanyeva ca saṁtuṣṭas*: *Ātmatṛptaś ca mānavaḥ, ātmanyeva ca saṁtuṣṭas*: Er ist mit sich selbst zufrieden. *Tasya kāryaṁ na vidyate*: Er muss keine Pflicht erfüllen.

Er muss von nichts anderem in dieser Welt für seinen Unterhalt abhängen: *tasya kṛtenārtho nākṛteneha kaścana* (3.18). So ist das glorreiche Ideal, das der Weise erreicht, wenn er Einsicht in die Struktur dieser Welt der *prakriti* und ihrer Beziehung zur menschlichen Aktivität hat.

Arjuna stellt eine Frage: *Atha kena prayukto'yaṁ pāpaṁ carati pūruṣaḥ, anicchannapi vārṣṇeya balād iva niyojitaḥ* (3.36): „Dies ist eine interessante Lehre und wahrlich sehr erhellend, aber die Menschen finden es sehr schwierig, sie zu praktizieren. Die Menschen begehen Fehler, Versehen und Sünden, selbst wenn diese Lehre über ihre Köpfe geschüttet wird. Sozusagen wissentlich begehen Menschen Fehler. Obwohl sie gelehrt sind und eine Einsicht in das Wissen der Schriften haben, ist es wahrscheinlich, dass sie den fehlerhaften Pfad wählen. Was ist der Grund hinter diesem Fehler, dem menschliche Wesen unterliegen?"

Kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇa samudbhavaḥ, mahāśano mahāpāpmā viddhyenam iha vairiṇam (3.37). Unser Feind ist unser eigenes Selbst, das niedrigere Selbst, auf das ich mich gestern bezogen habe, das vollständig durch die Gefühle von Liebe und Hass konditioniert ist. In den Versen des zweiten Kapitels, die wir schon studiert haben, wird erwähnt, wie Begierden in Begriffen von Objekten entstehen, und wenn eine Begierde in Begriffen von Objekten entsteht, dann gibt es gleichzeitig Zorn in Hinblick auf das, was wahrscheinlich ein Hindernis bei der Erfüllung der Begierde sein wird. Deshalb gibt es, wenn es eine Begierde gibt, Zorn, entweder potentiell oder manifestiert. Selbst wenn er nicht manifestiert ist, gibt es eine Anfälligkeit für Zorn in Hinblick auf ein mögliches Hindernis, das bei der Erfüllung einer Begierde entstehen könnte. Also gehen Liebe und Hass immer miteinander einher. *Kama* und *krodha* gehen miteinander einher.

Kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇa samudbhavaḥ. Aus der intensiven Erregung der Natur der *prakriti* geboren, aufgrund der Erregung der *rajasischen* Qualität des Geistes und der intensiven Störung an der Oberfläche der Psyche gibt es die heftige Aktivität der Sinnesorgane in Richtung anderer Menschen und anderer Dinge in der Welt, mit denen wir auf eine Weise umgehen, die immer nur teilweise und nie umfassend ist. Sie ist immer teilweise aufgrund der Tatsache, dass wir niemals ein vernünftiges Verständnis der vollständigen Struktur von irgendetwas in dieser Welt haben können. Unser Wissen ist bruchstückhaft. Wir sind kein *tattvavit*; wir erkennen nicht die Beziehung zwischen den *gunas* der *prakriti* und dem Handeln. Darum werden wir in Richtung der Selbstzerstörung gezogen. So wie eine Motte in die flackernde Flamme fliegt unter dem Eindruck, dass sie schön ist, und zu Asche verbrennt, so zwingen die Flammen der Begierde, die durch die Sinnesorgane brennen, die individuelle Seele dazu, zu den Sinnesobjekten zu fliegen, und dabei verliert sie ihr Verständnis und manchmal sogar ihre blosse Existenz.

Dieser Impuls muss kontrolliert werden. Wir sollten nicht zornig werden. Tatsächlich ist Zorn ein Zeichen des Fehlens von Kultur, ganz zu schweigen von spiritueller Einsicht. Eine unkultivierte Person regt sich über alberne Sachen auf. Ihre Augen werden rot, ihre Lippen fangen an zu beben und sie fängt an, die Faust zu zeigen. Dies ist nicht nur ein Zeichen eines Mangels an Bildung und Kultur, es ist die Natur einer Bestie. Zorn ist der schlimmste aller Feinde. Lass ihn keinen Besitz von dir ergreifen.

Hanuman ist in Lanka sehr zornig geworden. Sitas Notlage hat seinen Zorn in einem solchen Ausmass entfacht, dass er dachte: „Ich sollte erst von hier

weggehen, wenn ich Ravana eine Lektion erteilt habe.“ Sein Auftrag war es nur, Sita zu finden und Rama zu sagen, wo sie war; er war mit keiner anderen Arbeit beauftragt worden. Aber dieser Botschafter überschritt bei weitem seine ihm zugesprochene Autorität als Botschafter. Er sagte: „Für einen Botschafter ist es am besten, etwas mehr zu tun, als wozu er angewiesen wurde, im Interesse der Regierung. Sie haben mir nicht gesagt, dass ich es tun soll, aber in ihrem Interesse werde ich es tun.“ Also erhob er sich zu der Form eines Berges, und wir wissen, was er dann tat. Er zerstörte ganz Lanka, indem er es anzündete.

Danach beruhigte er sich ein wenig. Er begann zu fühlen: „Was für eine elende Tat habe ich begangen! Zorn ist der schlimmste aller Feinde. Wie kam es, dass ich in eine Wut dieser Art geraten bin und überall Feuer gelegt habe, und nicht einmal daran gedacht habe, dass vielleicht auch Sita verbrennen könnte? Wenn dies geschehen ist, werde ich nicht zu Rama zurück gehen. Ich werde hier bleiben, *prayopavesha* tun und mein Leben beenden.“

Hier ist ein Held, der, weil er weiss, dass feuergleicher Zorn aufwallt, ihn mit der Kraft des Willens unterwirft. Solch eine Person ist ein Held, und nicht nur derjenige, der eine Waffe in der Hand trägt. *Kama* und *krodha* sind die schlimmsten Feinde. Sie sind Hindernisse beim spirituellen Fortschritt des Geistes, weil es ihre Hauptaktivität ist, genau das Bewusstsein der Universalität durch die Sinnesorgane zu verletzen, die auf der Grundlage von *kama* und *krodha*, Begierde und Zorn, arbeiten. Wie werden wir diese Kräfte unterwerfen?

Wenn wir eine Lizenz oder eine Zulassung wollen, können wir uns bei der Regierung auf zwei Weisen bewerben. Es gibt eine Methode, bei der man es durch die richtigen Kanäle angeht. Man geht zum nächsten Beamten und reicht seine Bewerbung ein; und diese Person befürwortet sie und gibt sie dem nächsten Beamten, bis schliesslich die höchste Autorität zustimmt und die Zulassung erteilt wird. Die andere Methode ist, direkt zur höchsten Autorität zu gehen, wenn es für uns praktikabel und möglich ist, und dann wird eine sofortige Anweisung herausgegeben und automatisch an alle unterstellten Beamten kommuniziert, es geschieht also spontan anstelle einer routinierten, stereotypen Methode, es schrittweise über eine Zeitspanne voranzubringen.

So ist die Anweisung von Bhagavan Sri Krishna zu der Art und Weise, wie man diese Impulse von *kama* und *krodha* kontrolliert. Wir können schrittweise von der tieferen Stufe der Zähmung zur höheren Stufe vorangehen, oder wir können die Spitze berühren und die ganze Kraft mit einer Handlung abwehren. Die stereotype, schrittweise Methode ist es, die niedrigeren Methoden der Zähmung anzuwenden und schrittweise zu den höheren Methoden der Zähmung aufzusteigen. Eine Person, die intensiven Leidenschaften und dem Zorn unterliegt, mag gut daran tun, an einem Tag in der Woche zu fasten. Oder wenn sie ernsthafter und ehrlich ist, mag sie jeden Tag eine Mahlzeit auslassen, denn dann werden ihre Impulse wissen, dass wenn sie anfangen, zu viel Chaos zu erzeugen, sie eine Mahlzeit verpassen werden, darum werden sie vorsichtig sein, wie sie sich manifestieren. Bezähme dich durch Nahrungsgewohnheiten. Verfolge eine ausschliesslich *sattvische* Diät und keine *rajasische* und *tamasische* Diät.

Faste an einem Tag pro Woche oder lass jeden Tag eine Mahlzeit aus. Das ist eine Methode.

Die andere Methode ist, soweit wie möglich zu versuchen die Gesellschaft von Menschen zu vermeiden, die dir auf keine Weise helfen werden oder die eine Störung für dich darstellen werden. Atheisten und Materialisten oder Gegner jeder Art mögen keine gute Gesellschaft für dich sein. Sei mit dir selbst alleine. Versuche, soviel als möglich mit dir alleine zu sein, und sei nur in dem Masse unter Menschen, das für die Arbeit, die du tust, notwendig ist. Du magst ein Lehrer sein, du magst ein Fabrikmanager sein, du magst eine medizinische Person sein, oder du magst ein Professor sein etc. Du sollst nur in dem Ausmass inmitten der Gesellschaft sein, wie du musst um deine Verpflichtungen zu erfüllen – nicht mehr, nicht weniger. Wenn die Pflichterfüllung vorbei ist, kannst du dich zurückziehen. Wenn die Stunde vorbei ist, dann musst du nicht damit weitermachen, mit den anderen Lehrern zu plaudern etc. Reduziere Deinen Kontakt mit Leuten auf ein Minimum durch eine vernünftige Analyse der Erfordernisse der menschlichen Gesellschaft. Also ist die Diät eine Methode, und sozialer Kontakt eine andere.

Die dritte ist das Studium spiritueller Bücher, wie das Bhagavatam, die Bhagavadgita, die Upanishaden etc. Dies sollte täglich getan werden, früh morgens, so dass du den Tag mit den edlen Gedanken von Vyasa oder Valmiki oder Bhagavan Sri Krishna oder Jesus Christus oder von wem auch immer beginnst. Diese intensiven edlen Gedanken und die Tiefgründigkeit dieser spirituellen Lehren, die durch *svadhyaya* am Morgen in Deinen Geist eingetreten sind, werden in einem gewissen Ausmass dein Verhalten während des Tages zähmen.

Und schliesslich gibt es Meditation und *japa*. Soviel Zeit wie möglich muss der Meditation und *japa* gewidmet werden. Die Sinnesorgane werden durch diese Methoden geschwächt, und ein schwacher Geist kann nicht so viel Chaos verursachen und ist nicht so habgierig, wie wenn er stark ist.

Indriyāṇi mano buddhir asyādhiṣṭhānam ucyate (3.40). Die Kräfte von *kama* und *krodha* haben einen Ort im Körper. Sie sind die Sinnesorgane, *manas* und *buddhi*. Deine Vernunft, dein Geist und deine Sinnesorgane sind die Instrumente, die von den Kräften von *kama* und *krodha* eingespannt werden, um ihre Ziele zu erreichen. Also kann die niedrigere Kategorie zuerst kontrolliert werden, und die höhere Kategorie danach. Die Sinnesorgane können zuerst durch die Mittel gezähmt werden, die ich kurz erwähnt habe. Dann kannst du den Geist schrittweise durch *japa sadhana* kontrollieren. Weil direkte Meditation sehr schwierig ist, kann der Geist durch *japa sadhana, purascharana* etc. gezähmt werden. Dann wird die *buddhi* durch höhere Meditation gezähmt.

Dies ist eine schrittweise Methode der Anwendung von den niedrigeren zu den höheren Stufen. Aber es gibt eine direkte Methode die Sinnesorgane zu unterwerfen, nämlich das Erwachen des Bestrebens der Seele, sich im universalen Bewusstsein zu gründen. Dies wird das Erwecken der *brahmakara vritti* im Geist genannt. Eine *vritti* ist eine Modifikation des Geistes. Normalerweise ist eine *visayakara vritti* in deinem Geist. Eine Modifikation des

Geistes in Begriffen der Sinnesobjekte wird *visayakara vritti* genannt, aber die Modifikation des Geistes in Begriffen der universalen Existenz wird *brahmakara vritti* genannt. Wenn du versuchst, die gegenseitigen Beziehungen der Lebensumstände zu analysieren wirst du bemerken, dass alles mit allem anderen verbunden ist. Darum ist jede bestimmte Leidenschaft oder Zorn in Hinblick auf ein Objekt nicht erlaubt. Diese Art der Meditation, die dein Versuch ist, dein Bewusstsein auf ein universales Konzept zu richten oder zu fixieren, wird sofort den instinktiven Aktivitäten des Geistes und zweitens den heftigen Aktivitäten der Sinnesorgane Einhalt gebieten.

indriyāṇi parāṇyāhur indriyebhyaḥ paraṁ manaḥ
manasas tu parā buddhir yo buddheḥ paratas tu saḥ (3.42)
evaṁ buddheḥ paraṁ buddhvā saṁstabhyātmānam ātmanā
jahi śatruṁ mahābāho kāmarūpaṁ durāsadam (3.43)

Diese letzten Verse des dritten Kapitels sind wie ein Medikament, eine Verschreibung durch einen Arzt, die du jeden Tag wiederholen kannst. Die *indriyas* sind zweifelsohne stark, aber dass die Sinnesorgane stark sind bedeutet nicht, dass sie die einzigen Autoritäten in der Welt sind. Der Geist ist stärker als die Sinnesorgane. Der Intellekt oder die höhere Vernunft ist stärker als der instinktive Geist. Höher als die Vernunft ist die Stärke dieses universalen Geistes, der du wirklich bist. Also versuche dich schrittweise zu verwurzeln durch den Prozess der Selbstanalyse, durch den du die gegenseitige Verbindung aller Dinge erkennst, aufgrund derer bestimmte Liebe und Hass in dieser Welt nicht gebilligt werden kann. Es kann keine Begierde nach etwas oder Hass für etwas geben. *Kama* und *krodha* können auf diese Weise bezwungen werden durch einen direkten Anstoss, den du von der Spitze aus gibst, vom Atman, der universal ist. Wenn der Befehl vom universalen Atman an die *buddhi* kommuniziert wurde, dann kommuniziert sie diesen Befehl an den Geist, und der Geist kommuniziert diesen Befehl an die Sinnesorgane und gebietet ihren Aktivitäten Einhalt. *Kama* und *krodha* hören auf. So kannst du diese Hindernisse für die spirituelle Praxis kontrollieren. So schliesst das dritte Kapitel der Bhagavadgita.

Diskurs 8

Das vierte Kapitel beginnt: Die Avatare Gottes

Wir haben drei Kapitel der Bhagavadgita studiert. Wenn ihr mir sorgfältig zugehört habt, werdet ihr bemerken, dass die komprimierte Materie, die in die ersten drei Kapitel eingegangen ist, sozusagen die eigentliche Grundlage der ganzen spirituellen Lehre für die Menschheit bildet. Genauso schwierig wie es ist, sich an all diese Dinge zu erinnern, so schwierig ist es auch, die an der Lehre beteiligten verschiedenen Facetten zu erkennen; und noch schwieriger ist es, sie in die tägliche Praxis umzusetzen. Das arme menschliche Individuum mit einem schwachen Intellekt, mit einem sogar noch schwächeren Körper, mit Spannungen, die von politischer, sozialer und vielen anderen Arten sind – wie wird dieses Individuum in der Lage sein, diese Lehre zu erfassen? Wo ist das Gehirn dafür? Es ist schwierig, selbst die in den ersten drei Kapiteln versteckten inneren Geheimnisse zu erkennen. So viel wurde über praktisch alles gesagt. Niemand wird sich an all das erinnern – ausser dem Aufnahmegerät. Es wird alles aufzeichnen, aber andere können sich nicht im Detail an alles erinnern.

Diese Schwierigkeit wird wahrscheinlich von jedem empfunden, da gewöhnliche menschliche Individuen Begrenzungen jeder Art unterliegen. Muss das menschliche Individuum sich enttäuscht fühlen, dass es letztendlich als eine zu grosse Angelegenheit erscheint und wir vielleicht weder körperlich noch mental geeignet sind, uns den tiefgründigen Wirklichkeiten dieser Welt zu stellen? Müssen wir in einem Zustand der Verzagtheit sein und uns hoffnungslos fühlen? Nein. Es gibt eine führende Hand, die durch den Kosmos wirkt. Es ist nicht nur ein Bild von Problemen und Schwierigkeiten und wissenschaftlichen Verbindungen, das vor uns hingestellt wurde. Das Bild des Universums in Begriffen der modernen Physik, der Chemie und der Astronomie mag ausreichen, um unseren Geist zu erschrecken. Wir können uns nicht einmal vorstellen, was für eine Art von Welt das ist, mit solcher Breite und solcher Tiefe und einer solchen Komplexität des inneren Aufbaus. Solcherart sind die *gunas* der *prakriti*; solcherart ist die *prakriti*, solcherart ist der *purusha*; solcherart sind die Verflechtungen von Bewusstsein und Materie und Individualität, und was nicht sonst noch alles. Alle Arten von Dingen wurden erzählt. Wir scheinen so weit von diesen erhabenen Lehren entfernt zu sein, wie von den Sternen. Ist es so?

Das vierte Kapitel beginnt mit einem grossartigen Trost. Das Element der spirituellen Führung wird in den Aufmerksamkeitsfokus des Schülers gebracht. Es gibt eine ewige Führung, die aus jedem Teil des Kosmos strömt. Das ganze Universum ist aus Freunden, Förderern aufgebaut, die darauf bedacht sind, dass wir geschützt und in der Lage sind, uns immer höher zu erheben, zu immer tiefgründigeren Zuständen der Vollkommenheit. Sie sind die Himmelsrichtungen, die von den Gottheiten beherrscht und überwacht werden, die Ashtadiggajas genannt werden, die Gottheiten der vier Viertel, die Götter, die unsere Sinne und unsere mentale Psyche überwachen, eben die *prakriti*, deren *sattva, rajas* und

tamas in unserer eigenen Persönlichkeit ist, und der höchste *purusha*, der in die Höhle unseres Herzens eingepflanzt ist.

Die höchste Möglichkeit der Hilfe stammt von einer universalen Intelligenz, die das ganze materielle Universum und die ganzen vierzehn *lokas* durchdringt; und immer wenn es eine Disharmonie zwischen den Teilen des Kosmos gibt, steigt die Macht Gottes als ein *avatara* herab. Die Inkarnation Gottes ist nichts anderes als die kosmische Intelligenz, die zu einer gegebenen Zeit durch ein benötigtes Medium arbeitet, auf eine gegebene Weise, zu einem gegebenen Zweck.

yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata
abhyutthānam adharmasya tadātmānaṁ sṛjāmyaham (4.7)
paritrāṇāya sādhūnāṁ vināśāya ca duṣkṛtām
dharmasaṁsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge (4.8)

Zu jedem kritischen Augenblick der Erfahrung, egal ob wissentlich oder unwissentlich erzeugt, manifestiert sich Gott, gerade so wie die Heilkräfte im Körper unablässig arbeiten, wenn es eine Krankheit im System gibt. Wenn eine Krankheit im Körper ist, dann gürten sich die schützenden Kräfte und Mächte, die anabolische Mächte genannt werden, und stellen sich den katabolischen Kräften entgegen, die den Körper zerstören wollen. So wie Götter und Dämonen im Himmel kämpfen, so kämpfen sozusagen die konstruktiven Heilungskräfte gegen krankheitsbildende Toxine – genauso wie immer, wenn selbst nur ein kleiner Schmerz aufgrund eines eingedrungenen Dornes im Fuss ist, der ganze Körper als eine Inkarnation der Kraft herabsteigt, um das Element zu korrigieren, das als etwas den körperlichen Erfordernissen vollständig Fremdes eingedrungen ist.

Wann inkarniert sich Gott? Geschieht es manchmal, gelegentlich, immer oder nur in bestimmten Zeitaltern? Das Wort *„yuga"* wird in diesem Vers gebraucht: *yuge yuge*. *Yuga* bedeutet auch den vierfachen Kreislauf der Zeit, bekannt als Krita Yuga, Treta Yuga, Dvapara Yuga und Kali Yuga. Diese vier Zeitalter des Prozesses der Zeit werden auf Sanskrit *yugas* genannt. „In jedem *yuga* manifestiere ich mich" ist eine Bedeutung. Wir werden im Srimad Bhagavata Mahapurana oder dem Vishnu Purana oder anderen Puranas finden, dass die Inkarnation Gottes in irgendeiner Form – Matsya, Kurma, Varaha, Narasimha und so weiter – in jedem *yuga* stattgefunden hat. Aber *yuga* bedeutet auch einen kritischen Augenblick, eine Krise, eine Situation, in der es einen Konflikt der Kräfte gibt, sowohl äusserlich als auch innerlich. Es gibt eine Notwendigkeit für die Herabkunft erlösender Kräfte, genauso wie die konstruktiven rettenden Kräfte des Körpers nicht nur manchmal arbeiten. Sie schlafen nicht einmal. Die anabolischen Kräfte oder die konstruktiven Kräfte, auf die ich mich bezogen habe, arbeiten unablässlich im Körper um dafür zu sorgen, dass die Gesundheit erhalten wird und der Körper nicht zerfällt.

Genauso wie die den Körper erhaltende Intelligenz kontinuierlich arbeitet, um diesen psychophysischen Organismus zu erhalten, ohne ein Auge zuzumachen und ohne zu schlafen, auf gleiche Weise handelt Gott in dieser Welt durch unzählige Manifestationen. *Santi sahasraśaḥ* - tausend und abertausendfach sind die Wege, auf denen sich Gott offenbaren kann, zum Zweck einer Annäherung der

Zustände, einer Harmonie zwischen auf jede mögliche Art entstehenden Konflikten. Gott kann sich in der Gestalt einer Verbesserung all der Umstände, die den Menschen Schmerz verursachen, positiv manifestieren, oder negativ durch die Amputation eines Körperteils, wenn dies unvermeidlich wird, was Gott nur in extremen Fällen in Form einer Schlacht, von Krieg, Epidemien, Wirbelstürmen, Erdbeben, Fluten und Tornados tut. All dies kommt als Inkarnationen Gottes. Er mag als das schöne, Butter stehlende Kind Krishna kommen - so zart, so attraktiv, so schön und so bezaubernd - oder er mag auch als der furchterregende Narasimha mit Klauen und Zähnen kommen. Also wir sollten von ihm nicht erwarten, dass er sich nur auf die Weise manifestiert, die wir mögen.

Wenn im Körper ein Fieber entsteht, ist das eine sehr schmerzhafte und sehr unangenehme Sache, die stattfindet, aber es ist ein Heilungsprozess. Ein großer Krieg findet im Körper statt, und eine höhere Form von Energie erwacht zum Handeln, um all die toxischen Kräfte hinauszujagen. In diesem Krieg sterben manchmal auch die Soldaten in der Schlacht, die die toxischen Elemente vertreiben. Die Krieger kommen nicht immer gesund und munter zurück. Viele von ihnen vergehen. Man hält die weißen Blutzellen für Krieger, und wenn sie sterben, gibt es Eiter im Körper. Dieser Eiter ist nichts anderes als die Blutzellen, die im Krieg für unser Wohlergehen sterben. Soldaten sterben für die Nation. Nationen überleben; Soldaten sterben. Auf gleiche Weise kämpften diese armen weißen Zellen mit den Elementen, die als Toxine kamen, und wenn die Toxine zu mächtig waren - wie Ravana und Kumbhakarna - dann starben viele dieser Zellen und opferten sich für das Wohlergehen des Körpers.

Auf ähnliche Weise hat die Manifestation Gottes einen Endzweck. Es ist kein individueller, motivierter, lokalisierter Zweck. Gott steigt nicht um deiner oder meiner Willen herab oder um dieses oder jenes Landes Willen. Für Gott gibt es so etwas wie "mein" und "dein" nicht. Die vollständige Absicht der Schöpfung ist, wenn man sie in ihrer Gesamtheit nimmt, die Absicht Gottes. Er möchte die Gesundheit und Harmonie der gesamten Schöpfung auf gleiche Weise, wie wir die Gesundheit und Vollkommenheit des gesamten Körpers wollen. Wir wollen nicht, dass ein Teil des Körpers leidet und ein Teil des Körpers durch medizinische Behandlung geheilt wird. Was sollte das nützen? Wenn wir teilweise krank und teilweise gesund sind, dann können wir überhaupt nicht als gesund betrachtet werden. Als guter Arzt nimmt Gott die Perspektive an, dass der ganze Körper geschützt werden sollte. Es ist nicht genug, wenn nur irgendein ein Glied geschützt wird; und wenn um des Schutzes des ganzen Organismus, der der Körper ist, Willen, ein Teil entfernt werden muss, dann wird er ihn entfernen - durch einen Wirbelsturm oder etwas ähnliches. Aber Gott kommt nicht immer als eine Krankheit oder eine Bedrohung oder ein Narasimha. Er kann auch als ein Freund kommen, ein Gönner. *Suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati* (5.29): "Indem du mich als den Freund aller Wesen erkennst, sollst du Frieden erlangen." Ein Schrecken wie Narasimha, oder eine furchterregende Kraft wie Bhagavan Sri Krishna, und dennoch der Freundlichste, Gütigste, Bewundernswerteste, das ist die Art, wie Manifestationen kommen.

"Immer wenn das Dharma abnimmt und *adharma* sich erhebt, werde ich mich manifestieren." Dharma ist die integrierende Kraft; *adharma* ist die auflösende Kraft. Das, was die Gesellschaft, die Welt als ein Ganzes, als eine organische Vollständigkeit intakt hält, ist Dharma. Dharma ist eine kohäsive Kraft, ein zementierendes Element, selbst inmitten der schlimmsten Mannigfaltigkeiten des Daseins. *Adharma* ist das Gegenteil- es schneidet all die Einheit, die wir irgendwo haben können, in Stücke - Bruder kämpft mit Bruder, der Ehemann verstößt seine Frau, die Frau verlässt ihren Ehemann, der Sohn verklagt seinen Vater, und niemand mag irgendjemanden. Diese Arten von schlimmen, sich verändernden Situationen können das Ergebnis von *adharma* sein, das mit großer Raubgier arbeitet, das als Hiranyakashipus, Ravanas und Kumbhakarnas etc. kommt, oder als die zerstörerischen kosmischen Kräfte.

Es ist die Absicht Gottes dafür zu sorgen, dass seine Schöpfung in einem Zustand der Harmonie und des Wohlergehens ist. Ich bitte euch, euch daran zu erinnern, dass das Universum auf die gleiche Weise gemacht ist, wie unsere Körper gemacht sind, also funktioniert das Universum auf gleiche Weise, wie unsere Körper funktionieren. So wie die anatomischen und physiologischen Funktionen diesen Körper auf notwendige Weise beschützen, gibt es eine kosmische Anatomie und Physiologie, in deren Licht das Gleichgewicht des Kosmos aufrecht erhalten wird. Zu diesem Zweck gibt es den *avatara*, was das Kommen Gottes zum Zweck des Schutzes des Dharmas ist - das heisst, die Macht der Einheit gegen die zerstörerischen und störenden Elemente zu begründen, die vom Wege abkommen. "Dann inkarniere ich mich."

Immer wenn wir einen Schmerz im Körper spüren, selbst in einem Finger oder in einer Zeh, dann bedeutet das, dass der ganze Körper krank ist, und sofort beginnen die Heilungskräfte zu arbeiten. Sofort handelt das Zentrum des Universums, genauso wie das Zentrum unserer Persönlichkeit handelt, wenn wir zu niesen beginnen oder Kopfweh haben oder eine Wunde am Fuss etc. Um die Ähnlichkeit der kosmischen und der menschlichen Struktur zu verdeutlichen, sagen uns die Vedas, die Upanishaden und die Bhagavadgita, dass das Universum eine Person ist. Genauso wie wir eine Person sind, ist auch das ganze Universum eine Person. Sie wird Mahapurusha genannt, höchster Purusha, Purushottama. Wie viele Menschen gibt es auf der Welt? Es gibt nur eine Person. *Sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākśaḥ sahasrapāt* (P.S.1): Mit Millionen Köpfen, Millionen Augen und Millionen Ohren ist dieser einzige Purusha. Und wo sind diese Millionen Köpfe und Millionen Augen? Sie sind hier. Dein Kopf und mein Kopf, deine Augen und meine Augen, deine Beine und meine Beine sind tatsächliche Seine Köpfe und Seine Augen, durch die Er spricht und wirkt. Aber das Ego des Individuums, das ein Teil davon ist, behauptet seine Individualität und schneidet sich selbst von den Heilkräften ab, die vom Kosmos kommen.

Gott bricht niemals Sein Versprechen. Wir mögen unsere Versprechen brechen, aber Gott nicht. Wenn Gott eine Entscheidung trifft, dann ist es für immer entschieden. Wie eine ewig bewusste Aufsicht handelt das Gottesbewusstsein in diesem Kosmos. Gott weiss, was wir sprechen, was wir denken, was wir fühlen und was wir tun. Selbst die Bewegung einer Maus in

einer Ecke eines Hauses ist diesem Zentrum des Kosmos bewusst. In diesem Universum gibt es so etwas wie eine private Handlung nicht. Es ist schön gesagt worden, dass wir nicht eine Blume im Garten berühren können, ohne die Sterne am Himmel zu stören. So ist die organische Verbindung. Es scheint eine große Entfernung zwischen den Sternen und der kleinen Blume in unserem Garten zu geben, aber die Verbindung ist so, dass die Sterne wissen werden, dass eine Blume gestört wird.

So etwas wie individuelle, private Aktivität gibt es in dieser Welt nicht. Auf gleiche Weise gibt es so etwas wie private Aktivität in unserem Körper nicht. Egal ob wir mit den Augen sehen oder mit den Ohren hören, mit der Zunge sprechen oder mit den Füßen gehen etc., es ist keine individuelle Handlung, die stattfindet. Es ist eine totale Handlung die sich durch die unterschiedlichen Glieder manifestiert. Auf ähnliche Weise ist diese ganze Weltaktivität, das große Geheimnis der Menschheit - das Kommen und Gehen von Dingen, die Zerstörung von Reichen und das Entstehen von Reichen und so weiter - das ganze Drama, das in der Gestalt dieser Schöpfung gespielt wird, eine einzige Handlung, die stattfindet. Die ganze Welt macht nur eine Sache; sie macht nicht viele Sachen. Auf gleiche Weise macht unsere körperliche Persönlichkeit eine Sache in der Gestalt von Sehen, Hören, Berühren, Verdauen, Sprechen, Gehen etc. Obwohl sie als unterschiedliche Funktionen erscheinen, sind sie tatsächlich keine unterschiedlichen Funktionen; es ist Herr So-und-So, der handelt.

Gott handelt, und wenn Gott handelt, dann regiert Dharma die Welt. Immer wenn die Kraft von Dharma sich durch einen von einem Individuum unternommenen extremen Schritt in die falsche Richtung bewegt, schwebt eine dunkle Wolke um die Köpfe der Menschheit, und wir werden unsicher. Wir wissen nicht, was morgen mit uns geschehen wird. Man nimmt auch an, dass die Gedanken der Menschen das Schicksal von jedem bestimmen. Wenn ein Mensch denkt, ist das ein sehr schwacher Gedanke; aber wenn die gesamte Menschheit einen einzigen Gedanken denkt, dann zieht das die Aufmerksamkeit des Zentrums des Kosmos an - genauso wie die Zentralregierung, wenn die ganze Nation nach etwas schreit, ihre Augen öffnen und Schritte unternehmen wird, während sie, wenn ein Mensch schreit, sich nicht groß darum kümmern mag.

Christus wird der Menschensohn genannt. Jeder ist ein Menschensohn, also warum sollte Christus der Menschensohn genannt werden? Er ist der Sohn des Menschen mit großem "M". Es ist die Herabkunft einer göttlichen Kraft als Antwort auf den Ruf der gesamten Menschheit, die nach Gott gerufen hat. Ansonsten kann eine Person nicht der Menschensohn genannt werden, weil jeder ein Menschensohn ist. Dies ist meine eigene Interpretation der biblischen Aussage. Christus wird auch der Sohn Gottes genannt. Die Bibel bezieht sich auf Christus als den Menschensohn und den Gottessohn.

Unsere Gedanken und Handlungen tragen in einem großen Ausmaß zum Wohlergehen oder zum Leiden der Menschheit bei; und wenn sie sehr intensiv sind, dann stören sie die anderen Schichten des Kosmos wie Bhuvarloka, Svarloka etc. Als die Rakshasas die Devas drangsalierten, gingen die Devas zu Rudra und Brahma, und schließlich flehten sie Narayana an, etwas zu

unternehmen. Auf ähnliche Weise werden die vierzehn Welten danach schreien, dass eine erlösende Kraft handelt. Dann wird das Zentrum des Kosmos unmittelbar handeln, auf eine positive oder eine negative Weise.

Die *avataras* Gottes werden sehr detailliert im Srimad Bhagavata Mahapurana beschrieben. Es wird gesagt, dass Narayana vierundzwanzig *avataras* hatte, aber das ist nur eine Redeweise. Es kann vierundzwanzigmillionen *avataras* geben. Wie viele Strahlen hat die Sonne? Wir können sagen, dass die Sonne nur einen Strahl hat, der, wie ein riesiger Strahl, die ganze Erde mit Hitze überflutet; oder wir können sagen, dass es Millionen von Strahlen gibt - *sahasrakirana*. Surya wird *sahasrakirana* genannt, weil tausende von Strahlen von ihm ausgehen. Wenn wir unsere Augen schließen und auf die Sonne schauen, dann fühlen wir manchmal einen Glanz, der auf millionenfache Weise davon ausgeht.

Gott mag je nachdem eine einzige Handlung oder eine vielfältige Handlung unternehmen. Glücklicher- oder unglücklicherweise wird diese Lehre von den *avataras*, die dem Herz des Menschen so wichtig und lieb sind, weil sie Gott auf die Erde bringen, kurz in nur zwei Versen im vierten Kapitel der Gita angesprochen, und danach geht es mit einem anderen Thema weiter - obwohl dies ab dem siebten Kapitel reichlich kompensiert wird, wenn Gottes Herrlichkeit im Überfluss beschrieben wird.

Die Gesellschaft der Menschen muss in einem Zustand der Harmonie arbeiten, damit sie überleben kann; und die Harmonie, die in der menschlichen Gesellschaft erwartet wird, ist von zweierlei Art - eine horizontale Harmonie und eine vertikale Harmonie. Die horizontale Harmonie wird *varna* Dharma genannt, und die vertikale Harmonie wird *ashrama* Dharma genannt. Die soziale Integration, die durch eine kooperative Handlung von Menschen durch die Werke hervorgebracht wird, die sie von ihren eigenen Standorten aus ausführen, ist eine horizontale Weise des Wirkens von Dharma zum Zwecke der Integration der Menge der Menschheit. Aber die Qualität des Individuums muss auch verbessert werden; es reicht nicht aus, dass wir nur die Menge der Menschheit schützen. Der qualitative Aufstieg des Individuums, das schon durch die quantitativen Kräfte geschützt wird - dieser vertikale Aufstieg, wie ich ihn nenne - ist *ashrama* Dharma, das aus Brahmacharya, Grihastha, Vanaprastha und Sannyasa besteht, wo wir den Höhepunkt der sozialen Solidarität und der spirituellen Integration erreichen.

Auch dies ist von Gott bestimmt. *Cāturvarṇyaṁ mayā sṛṣṭaṁ guṇakarmavibhāgaśaḥ, tasya kartāram api māṁ viddhy-akartāram avyayam* (4.13). Von allem, was historisch stattfindet, oder was nur vom Standpunkt menschlicher Individuen stattfindet, kann man sagen, es sei Gottes Werk; und dennoch tut Gott überhaupt nichts, genauso wie die Sonne die Ursache jeder Aktivität in der Welt ist, aber man nicht von ihr denkt, sie würde irgendetwas tun. Wir können keinen Finger rühren, wenn die Sonne nicht scheint, und dennoch ist die Sonne nicht dafür verantwortlich, wenn wir einen Finger rühren. *Nādatte kasyacit pāpaṁ na caiva sukṛtaṁ vibhuḥ* (5.15): Weder ist Gott verantwortlich für das Gute, das wir tun, noch ist Er verantwortlich für das Schlechte, das wir tun. Wir werden automatisch durch ein "Computersystem"

belohnt oder bestraft, das er in Gestalt dieser kosmischen Kräfte errichtet hat; und so wie das Gesetz automatisch funktioniert, funktionieren unsere Handlungen automatisch in Form von Vergnügen und Schmerz. Darum kann die soziale Ordnung - sowohl individuell als auch kollektiv - nicht als Gottes Werk betrachtet werden, und dennoch ist sie auf eine Weise Gottes Werk, weil sie eine Tendenz in Richtung des Wachstums der Menschheit zu Gottes integrierender Verwirklichung ist. Nichts was wir tun kann Gottes Werk genannt werden. Es ist unser Werk; und dennoch kann ohne seine Billigung nichts stattfinden. Also hat Gott gewissermaßen die ganze Welt erschaffen und tut alles, aber andererseits hat Er die Welt nicht erschaffen und tut nichts.

Ich habe die *avataras* Gottes sehr detailliert beschrieben, weil dies etwas ist, das dem Herzen des Menschen sehr lieb ist. Dass Gott in unser Haus kommt und uns von Moment zu Moment errettet, ist dies nicht eine gute und glückliche Botschaft?

Diskurs 9

Das vierte Kapitel geht weiter:
Das Ausführen von Handlung als Opfer

Inkarnation ist der Abstieg Gottes für den Aufstieg des Menschen. Dies wurde kurz in zwei Versen aufgegriffen, die wir gestern studiert haben: *yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata, abhyutthānam adharmasya tadātmānaṁ sṛjāmy aham*; *paritrāṇāya sādhūnāṁ vināśāya ca duṣkṛtām, dharmasaṁsthāpanārthāya saṁbhavāmi yuge yuge* (4.7-8).

In zwei Versen wurde das große Mysterium der Inkarnation erklärt. Und immer noch ist diese Inkarnation ein Mysterium. Es wird für eine Antwort des Kosmos auf die Forderung des Individuums gehalten, aber nur, wenn die Forderung aus dem tiefsten Inneren des Herzens des Individuums kommt. Ansonsten wird die Antwort nicht kommen, genauso wie ein Radio die Signale, die von der Sendestation kommen, nur dann empfangen kann, wenn sein Herz, was seine Empfangskapazität ist, auf der gleichen Frequenz ist wie die Sendestation.

Wenn das Herz weint wird erwartet, dass Gott kommt. Was ist die Bedeutung des weinenden Herzens? Normalerweise haben wir eine solche Erfahrung nicht in dieser Welt. Unsere Herzen weinen niemals, weil wir - zumindest die meisten von uns - kein so dringenden Bedürfnis nach Gott haben. "Es macht nichts, wenn er nach zehn Tagen kommt. Ich habe die Fähigkeit, zehn Tage ohne ihn auszukommen." Haben wir nicht solche subtilen Gedanken? Ist es so dringend, dass er genau jetzt kommen muss? Es zeigt, wie seicht unsere Herzen sind, und wie närrisch unsere Gedanken sind, und wie unpassend unser Verständnis von dem ist, was Gott ist. Zu sagen, dass Gott morgen oder übermorgen kommen kann ist wie zu sagen: "Ich kann nach zehn Tagen atmen. Heute muss ich nicht atmen."

Gott ist eine größere Notwendigkeit als unsere tägliche Nahrung. Der einzige Vergleich, den ich anstellen kann, ist der mit dem Lebensatem. Wir können nicht sagen: "Lass mich nach zehn Tagen atmen. Es ist egal, wenn ich jetzt nicht atme." Zu atmen ist eine unmittelbare Notwendigkeit. Die Notwendigkeit Gottes als einer Unmittelbarkeit wird von der egobeherrschten Individualität nicht empfunden, die sich selbstbewusst und nicht gottesbewusst fühlt. Die Karmas des Individuums binden es so fest mit den Seilen seiner eigenen Begierden, dass selbst die Ankunft Gottes nicht erkannt werden mag.

Gottes *avataras*, Gottes Inkarnationen, werden für ein ewiges Ereignis gehalten - nicht für etwas, was vor Jahrhunderten stattgefunden hat und für etwas, das später, nach ein paar Jahrhunderten stattfinden wird. Es ist ein ewiges Ereignis, so wie die Sonnenstrahlen ewig auf die Erde fallen. Es gibt eine ewige Überflutung der Erde durch das Licht der Sonne, tagein tagaus, hier oder anderswo. So ist auf viele Weisen die Ankunft Gottes in dieser Welt ein *avatara,* weil wir ohne nicht in der Lage wären, auf dieser Erde zu wandeln. Wir wären

nicht in der Lage, einen Finger zu heben; wir wären nicht in der Lage, unsere Nahrung zu verdauen; unsere Lungen würden nicht funktionieren; unsere Herzen würden nicht funktionieren; es gäbe unseren Atem nicht, es gäbe unsere Gehirne nicht. Es ist die Ankunft Gottes in einer bestimmten Form durch unsere Individualität, die kosmische Handlung durch das Individuum in einer für das Individuum unbekannten Art, und dies ist der Grund für eben die Existenz des sogenannten egobeherrschten Individuums.

Die Karmas, die die Seele binden, sind solch komplizierte Prozesse relativistischer Assoziation in dieser Welt, dass es nicht leicht zu erkennen ist, was tatsächlich geschieht, wenn Karma bindet. *Kiṁ karma kim akarme'ti kavayo'pyatra mohitāḥ*: Auch gelehrte Menschen, im Wissen sehr fortgeschritten, sind verwirrt darüber, was Karma tatsächlich ist. Was ist Karma? Was ist *akarma?* Häufig sind selbst Menschen von großer Einsicht verwirrt. *Kiṁ karma kim akarme'ti kavayo'pyatra mohitāḥ, tat te karma pravakṣyāmi yaj jñātvā mokṣyase'śubhāt* (4.16): Jetzt werde ich dir sagen, was für eine Art von Sache Karma ist. *Karmaṇo hy api boddhavyaṁ boddhavyaṁ ca vikarmaṇaḥ, akarmaṇaś ca boddhavyaṁ gahanā karmaṇo gatiḥ* (4.17): Es ist notwendig nicht nur zu wissen, was Karma ist, sondern auch zu wissen, was Nicht-Karma oder Handlungslosigkeit ist, und was falsche Handlung ist. Deshalb, was ist rechtes Handeln, was ist falsches Handeln, und was ist Handlungslosigkeit? Es ist notwendig, all diese Dinge zu wissen.

Karmaṇo hy api boddhavyaṁ boddhavyaṁ ca vikarmaṇaḥ, akarmaṇaś ca boddhavyaṁ: Sehr schwierig ist diese besondere, komplizierte Weise, auf die Karma wirkt. Es gibt keine solche Sache wie Karma, das draußen auf einem Baum sitzt. Es ist kein Ding, dessen Existenz wir uns irgendwo vorstellen können. Gerade so, wie wir Krankheiten als bestimmte Fehlanpassungen des physischen Funktionierens des Körpers betrachten statt als eine Sache, die außerhalb des Körpers sitzt und getrennt existiert, so sitzt auch das Karma nicht außerhalb von uns und wartet drauf, uns zu drangsalieren.

Karma ist die besondere automatische Reaktion, die von den kosmischen Kräften angeordnet wird, im Verhältnis zu der von einem Individuum ausgeführten Handlung. Die Reaktion wird genau im Verhältnis zu der Handlung sein, die wir ausführen. In gewisser Hinsicht sieht das aus wie "wie du mir, so ich dir" - und auf eine grobe Weise könnten wir sagen, dass es so ist.

Man hält die Welt für etwas wie einen Spiegel, durch den wir unser eigenes Gesicht sehen. Wir sehen unsere Kontur in unseren Beziehungen mit der Welt. Wenn wir die Welt anlächeln, dann lächelt die Welt uns an; wenn wir mit der Welt böse werden, wird sie mit uns böse, wenn wir sie verurteilen, dann verurteilt sie uns. Wir können nicht wissen, wie der Körper im Hinblick auf unsere eigene individuelle Existenz handelt und reagiert. Der Körper ist nicht außerhalb der Seele. Er wirkt untrennbar auf unser Bewusstsein ein, das unsere individuelle Seele ist. Automatische Handlung findet durch den Körper statt, und die Erfahrung einer vom Körper ausgelösten automatischen Reaktion ist die Freude oder der Schmerz, von denen wir sprechen.

Auf ähnliche Weise gibt es eine spontane Handlung, die im Kosmos stattfindet, wenn irgendeine Aktivität, irgendeine Handlung irgendwo stattfindet. Die Reaktion wird nicht von jemandem erschaffen, wie von Gott im Himmel. Gott sitzt nicht dort und sagt: "So-und-so tut etwas. Ich werde auf diese Weise reagieren." Es ist eine automatische Aktion des Kosmos. Wenn einem Teil des Körpers etwas geschieht, wird vom gesamten Organismus eine automatische Reaktion angestoßen, in Bezug auf dieses bestimmte Ereignis, das in einem Glied des Körpers stattfindet. Es ist keine dritte Person involviert, die den Knopf drückt.

Die Schwierigkeit beim Verstehen, was Karma ist, entsteht aufgrund unserer Schwierigkeit zu erkennen, was unsere Beziehung mit der Welt überhaupt und schließlich mit Gott selbst ist. Es gibt eine tief verwurzelte Gewohnheit der Sinnesorgane uns zu zwingen zu fühlen, dass die Welt vollständig außerhalb ist, und dass Gott sehr weit entfernt ist. Selbst die in den Schriften Gelehrtesten können dieser Schwierigkeit nicht entkommen plötzlich zu fühlen, dass die Welt außen und Gott entfernt ist, und nicht so nah wie ihre eigene Haut. Die fehlerhafte Auffassung der Beziehung von einem selbst mit der Welt und Gott ist die Ursache der Reaktion, die von dem in Gang gesetzt wird, was die Wirklichkeit in Gestalt der Welt oder Gottes ist, und dieser Fehler selbst ist ein Karma.

Das falsche Verständnis unserer Beziehung zur Welt und zu Gott ist das Karma, das wir ausüben. Unser Bewusstsein ist unsere Handlung. Tatsächlich sind die körperlichen Bewegungen keine Handlung. Wie wir unser Bewusstsein modulieren, wie wir unsere Gedanken lenken und wie wir die Dinge um uns herum empfinden - dies ist die Handlung, die wir tagein tagaus ausführen. In jedem Moment empfinden wir etwas und denken etwas und verstehen etwas. Diese psychologische Aktivität, die ewig in uns stattfindet, ist die ewige Handlung, mit der wir beschäftigt sind, und dies ist auch der Grund für die ewige Reaktion, die in Gang gesetzt wird. Man nimmt an, dass sich Karma in unserer Seele anhäuft, im Sinne einer Neigung zur Wirklichkeit außen, um dem Individuum, das diese falsche Handlung gewollt hat, seinen Anteil zu geben. Und wenn dieser Einfluss immer weiter geht - wenn wir auf falschem Denken, falschem Fühlen und falschem Verstehen beharren - dann beharrt der Kosmos darauf, uns immer wieder einen Schlag zu versetzen, auf gleiche Weise wie wenn wir darauf beharren, eine falsche Ernährung zu haben und ein falsches Leben zu führen, die Natur darauf beharren wird, uns mit unterschiedlichen Krankheiten zu quälen.

Die Anhäufung von Anstößen, die wiederholt aus dem Kosmos kommen aufgrund unserer täglich wiederholten falschen Handlungen wird dicht - sozusagen wie eine Wolke. Insofern als es eine Kraft ist, die von kosmologischer Seite aus auf uns einwirkt, kann Karma nicht als eine Substanz betrachtet werden. Die Handlung, die von einer anderen Quelle eine Reaktion erzeugt, ist eine Art von Erfahrung, und das Residuum des Karmas, das Wiedergeburt etc. verursacht, ist auch eine Potentialität für Erfahrung in der Zukunft. Der wiederholt auftauchende Einfluss kosmischer Kräfte auf Individuen wird dicht wie eine Wolke, und es wird zu dem, was wir die unbewussten, unterbewussten

und bewussten Schichten des Geistes nennen. Diese drei Schichten sind: Das dichte und trübe Residuum am Boden, wie die dichten Schichten oben auf einer Wolke; eine etwas dünnere Schicht weiter unten; und eine dünnere Schicht noch tiefer, wie die Schicht, die selbst in der Regenzeit, wenn die Wolken dicht sind, leicht vom Sonnenlicht erhellt wird.

Der dichteste Teil unseres Karmas ist in der *anandamaya kosha*. Dies ist das, was die Psychologen die unbewusste Ebene nennen. Der etwas dünnere Teil ist das Unterbewusste, das wir oft im Traum erfahren, und der dünnste Teil ist der Wachzustand. Aufgrund seiner Transparenz wird das Bewusstsein so klar gespiegelt, dass wir selbst durch das karmische Residuum hindurch beginnen, Dinge in der Welt so klar wahrzunehmen, als sei es im Wachzustand. Aber wir nehmen Dinge im Traumzustand schemenhaft wahr, weil er unterbewusst und nicht so klar wie der Wachzustand ist. Und wir wissen nichts im Schlafzustand, weil die Wolke sehr dicht ist und das Bewusstsein diese Wolke nicht durchdringt - genau wie wir während des Monsuns die Sonne nicht einmal am Mittag sehen werden, und es wird aufgrund der dichten Wolken, die den ganzen Himmel bedecken, wie Nacht sein.

Dies ist die Schwierigkeit dabei zu wissen, was Karma ist. *Gahanā karmaṇo gatiḥ*: "Der Weg des Karmas ist wahrlich sehr schwer zu verstehen," sagt Bhagavan Sri Krishna. Aber Karmas lockern ihren Griff auf das Individuum, das nicht vollständig gemäß der Überlegenheit der Anforderungen der Sinnesorgane handelt, sondern im Geiste eines *yajnas* handelt, worauf im dritten Kapitel Bezug genommen wird. *Gatasaṅgasya muktasya jñānāva sthitacetasaḥ, yajñāyācarataḥ karma samagraṁ pravilīyate* (4.23): Die Person, die vollkommen frei von Anhaftung ist, *gatasaṅga,* und frei von Anhaftungen, *mukta*, und gegründet in der Weisheit des Lebens, *jñānāvasthitacetasaḥ*, und die Handlungen als Opfer ausführt, wie es im dritten Kapitel detailliert beschrieben wird - für sie schmilzt jede Handlung wie Eis vor der Sonne.

Keine Handlung wird eine Reaktion hervorrufen im Falle einer Person, die wie bei einem *yajna* oder Opfer handelt - d.h. als Teilnehmer an den kosmischen Absichten und nicht als ein individueller Handelnder mit der Absicht, eine heimliche Frucht zu ernten. Eine Frucht zu erwarten ist ein besonderes Merkmal selbstsüchtiger Handlung, und es gibt keine Erwartung von Frucht bei einer selbstlosen Handlung. Es ist ein Werk um des Werkes willen, Pflicht um der Pflicht willen, wie gesagt wird. In dem Augenblick, in dem es im Geist eine Absicht gibt, eine Konsequenz oder eine Frucht zu ernten, morgen oder übermorgen oder in der Zukunft, als das Ergebnis von Karma oder einer Handlung, die heute getan wird, denkt diese Person tatsächlich in Begriffen des Zeitprozesses, weil die Frucht einer Handlung erst nach einiger Zeit entstehen wird. Die Erwartung der Frucht einer Handlung ist deshalb gleichbedeutend mit der Verwicklung in den Prozess der Zeit, und Zeit ist dem Tode gleich; und solch eine Person wird durch Karma gebunden. Aber jemand, der Handlungen als ein *yajna* ausführt, als eine Pflicht, erwartet keinerlei Frucht. Ein verstecktes Motiv fehlt vollständig im Falle selbstloser Handlung.

Wir mögen uns fragen: Wenn wir von einer Arbeit nichts erwarten, warum sollten wir dann überhaupt arbeiten? Das sind die Standardargumente moderner Denker und selbst wohlbelesener Leute. Was sollte der Antrieb hinter uns sein, um überhaupt irgendetwas zu tun, wenn wir nichts davon bekommen? Diese Frage entsteht aufgrund unserer vollständigen Unwissenheit über die Natur unserer Beziehung zur Welt, die, noch einmal, das falsche Verständnis der Welt als vollständig außerhalb von uns ist - ein Feld, auf dem wir Getreide anbauen und die Früchte davon essen können, mit Gott irgendwo im Himmel, der uns mit der Erlösung nach dem Tode segnen wird. Dies ist das seltsame, grobe, ungebildete Argument selbst der gelehrtesten Leute heutzutage. Es ist schwierig für eine Person anzuerkennen, dass es eine organische, lebendige Verbindung zwischen uns, der Welt und Gott gibt.

Ein Individuum muss grosses *punya*, grosse Verdienste in seiner vorherigen Geburt oder in mehreren Geburten erlangt haben, um diese grosse Wahrheit der Identität unserer selbst mit der Atmosphäre, in der wir uns befinden, anerkennen zu können. Deshalb ist selbstlose Handlung eine Frucht davon. Wenn wir gesund werden, fragen wir dann, was wir bekommen, wenn wir gesund werden? Gesundheit selbst ist die Frucht davon. Auf ähnliche Weise ist Selbstlosigkeit nichts anderes als eine gesunde Beziehung, die wir mit der Welt und vielleicht mit Gott aufrecht erhalten. Und was wir selbstsüchtige Handlung nennen ist eine ungesunde Beziehung, die wir mir der Welt und mit Gott aufrecht erhalten - eine fremdartige Beziehung sozusagen. Wir behandeln die Welt und Gott als Fremde, als ob wir keine Verbindung mit ihnen hätten. Dies ist eine wie-du-mir-so-ich-dir Handlung, die uns die Natur antut. Aber wir können von dieser Zwickmühle frei sein, Tritte von der Natur und von Gott zu bekommen, wenn unsere Handlungen von einem Bewusstsein motiviert sind, dass wir ein Vertreter sind, ein Instrument, ein Medium der Handlung kosmischer Kräfte, und dass wir selbst nichts tun.

Shakespeare hat alle die Stücke mit seinem Federhalter geschrieben, aber wir können nicht sagen, dass der Federhalter die Stücke geschrieben hat. Obwohl es wahr ist, dass der Federhalter tatsächlich die Stücke geschrieben hat, sagen wir nicht, dass der Federhalter sie geschrieben hat; wir sagen, dass Shakespeare die Stücke geschrieben hat. Dies ist die Weise, auf die wir unsere Position in dieser Welt verstehen müssen. Wir sind wie ein Federhalter in der Hand Gottes, ein Instrument in Seiner Hand. Wir sind sozusagen ein Werkzeug: *nimitta matra.*

Das Gehirn wird diese Argumente aufgrund der trüben Karmas nicht akzeptieren, die latent auf den unbewussten und unterbewussten Ebenen liegen. Darum kann sich in den Anfangsstufen die spirituelle Praxis nicht zu solchen Höhen dieses Verständnisses erheben. Sie muss mit *chitta shuddhi* beginnen - dem Üben der *yamas, niyamas, viveka, vairagya, shad-shampat* und *mumukshutva* - Qualitäten, die in den Vedanta Shastras beschrieben werden. Wir müssen gute Menschen sein, bevor wir zu Gottmenschen werden können. Wir können nicht plötzlich göttliche Individuen werden, solange wir nicht zuerst und zuvorderst gute Individuen sind. In den meisten von uns gibt es nur sehr wenig Gutes. Wenn die Zeit dafür kommt sind wir die gleichen Unmenschen, und dies ist etwas, was

wir durch ein wenig Nachforschung erkennen können, statt dass wir uns tatsächlich in eine Notlage bringen, in der wir uns so verhalten müssen. Wir müssen nicht krank werden um zu wissen, was Krankheit ist. Ein Arzt kann verstehen. Ein guter Arzt kann wissen was Krankheit ist, wie sie wirkt, ohne tatsächlich krank zu werden.

Daher ist es für uns wesentlich, uns in dieser Kunst des spirituellen Lebens durch einen schrittweise aufsteigenden Prozess der Selbstreinigung auszubilden, bevor wir mit den Meditationen der Upanishaden und der Bhagavadgita beginnen. Selbst wenn wir zum Beispiel Schüler des Vedanta werden, beginnen wir nicht mit den Upanishaden und den Brahma Sutras und so weiter, denn sie werden wie ein Dschungel aussehen, und wir werden nicht wissen, was es ist. Alles wird in einem Wald gefunden, aber wir werden nicht wissen, was an welchem Ort gefunden wird. Dies gilt auch für die Upanishaden und die Brahma Sutras. Deshalb beginnt das Vedanta Shastra mit einführenden Prakarana Granthas wie dem Vedanta Sara, dem Vedanta Paribasha, dem Laghu Vasudevamanana und dem Panchadasi. Dann studieren wir die Upanishaden. Und erst danach sollten die Bhagavadgita und die Brahma Sutras studiert werden. Wir sollten nicht plötzlich in sie hineinspringen, wenn wir keine schon durch die Gnade Gottes vorbereitete Seele sind.

Gatasaṅgasya muktasya jñānāvasthitacetasaḥ, yajñāyā-carataḥ karma samagraṁ pravilīyate: Alle Handlungen schmelzen sofort. Was ist dieser Zustand von *jñānāvasthitacetas*? Was ist tatsächlich *gatasaṅgatva*; und was ist schließlich tatsächlich das *yajna* karma? Wenn es hagelt, bilden sich kleine Eisbälle; und in dem Moment, wenn sie auf die Erde fallen, schmelzen die Eisbälle und werden flüssig. Auf ähnliche Weise wird das Feuer der Erkenntnis die feste Masse von Karma verbrennen, die wir angehäuft haben, vorausgesetzt dass unsere Handlungen vollkommen unmotiviert sind in Begriffen der Frucht, die in der Zukunft daraus wird.

Brahmārpaṇaṁ brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam, brahmaiva tena gantavyaṁ brahmakarmasamādhinā (4.24). Dieser Vers alleine ist ausreichend für uns, um über den grossen Gott des Universums zu meditieren. Wenn wir ein Opfer darbringen, ist die Opfergabe nichts anderes als ein Gesicht der höchsten Wirklichkeit selbst. Der Ausführende, der Prozess des Ausführens, das Instrument der Handlung und das daraus folgende Ergebnis sind alle unterschiedliche Modifikationen einer einzigen Wirklichkeit, auf gleiche Weise wie die Wasser des Ozeans - egal ob sie wie Schaum oder Bläschen oder Wellen sind, ob sie fest oder flüssig sind, oder in welcher Form sie auch immer sein mögen - nur Modifikationen einer einzigen Wassermasse sind.

Selbst das Opfern der Sinnesorgane in Begriffen von Sinnesobjekten, die diese rohe Aktivität, die wir als Sinneswahrnehmung ausführen, ist tatsächlich eine Handlung der kosmischen Macht. Die Mittel oder die Instrumente, die wir in diesem Prozess der Wahrnehmung verwenden, stammen auch nur von dieser höchsten Kraft. Das ist das *havis* das wir opfern - das *yajna* in Aktion. Das Feuer, in dem wir die Opfergabe darbringen, ist nur dieses höchste Wesen, das sich als Feuer manifestiert; und das Ziel, das wir in unserem Geist haben, das Ziel, das wir

nach der Durchführung dieses *yajnas* erreichen wollen, ist auch nur die höchste Wirklichkeit. Der Pfad und das Ziel verschmelzen im höchsten Reich der spirituellen Erfahrung.

Brahmārpaṇaṁ brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam, brahmaiva tena gantavyaṁ brahmakarmasamādhinā. Es gibt einen ähnlichen Vers im Yoga Vasishtha - *tat chintanaṁ tat kathanaṁ anyonyaṁ tat prabodhanam, eta deka paratvaṁ ca brahmābhyāsaṁ vidur budhāḥ* (Y.V. 3.22.24) - in dem uns gesagt wird, dass wir *brahmabhyasa* üben müssen. Das Yoga Vasishtha schreibt drei Arten von *sadhana* vor - *prana nirodha, chitta-vritti nirodha* und *brahmabhyasa* - die *pranayama*, Kontrolle des Geistes und Meditation über das Absolute sind.

Tat chintanaṁ: Tagein tagaus nur das zu denken. Eine Person, die zum Tode verurteit wurde, wird immer an den Galgen denken, und die Schlinge des Henkers wird in ihrem Geist sein selbst bevor es tatsächlich stattfindet, oder eine Person, die eine grosse Beförderung erwartet, wird immer darauf warten, dass sie kommt, das höhere Gehalt vorwegnehmen und so weiter. Genauso wie wir in unserem Geist die grossen Ziele in dieser Welt in einer Form materiellen Besitzes bewahren, sollten wir auf ähnliche Weise über diese Realität brüten, immer nur Das denken.

Tat kathanaṁ: Wenn wir mit Menschen sprechen, sollten wir nicht über unnötige Dinge reden. Wir sollten uns und den anderen mit einer Diskussion über dieses Thema erleuchten. Wir sollten die Person veranlassen nur über dieses Thema zu sprechen, und auch wir sollten nur über dieses Thema sprechen. Dies ist tatsächlich ein *satsanga* der zwischen zwei Personen oder irgendeiner Anzahl von Personen stattfindet. *Tat chintanaṁ tat kathanaṁ*: Immer das zu denken, und nur darüber zu sprechen und sich darüber zu unterhalten.

Anyonyaṁ tat prabodhanam: Sich gegenseitig nur über dieses besondere Thema erleuchten. Wenn wir irgendjemanden treffen sollten wir fragen: "Was hast du studiert? Welchen Fortschritt hast du gemacht? Ich hätte auch gerne den Nutzen davon, etwas zu wissen." So wie Schüler manchmal ihre Noten in Schulen und Colleges vergleichen, können wir Noten vergleichen und können wir Erfahrungen selbst unter unseren Kollegen vergleichen. Das ist gegenseitige Erleuchtung die wir zwischen uns hervorbringen, und auch das wird zu einer Art Meditation. In einer Familie, in einer Gemeinschaft, wo es viele Menschen gibt, sollten wir keinen Unsinn reden. Wir sollten immer über dieses grossartige Thema sprechen, das die grosse Gesundheit des Körpers, der Gesellschaft und schliesslich selbst Befreiung ist.

Anyonyaṁ tat prabodhanam, eta deka paratvaṁ ca: Für unser Leben und unseren Tod nur davon abhängen. Dies ist unser Leben, und dies ist auch unser Tod, und wir können keinen anderen Gedanken in unserem Geist haben. *Eta deka paratvaṁ ca brahmābhyāsaṁ vidur budhāḥ*: Dies wird die Übung von Brahman genannt.

Es gibt ein kleines Buch von Bruder Lawrence mit dem Namen *Practice of the Presence of God*[2]. Ihr könnt alle dieses Buch lesen. Es ist sehr interessant. Seine Erfahrung war, dass überall - in den Schuhen, in der Küche, im Geschirr, im

Besenstiel - überall nur Gott ist. Es gibt einen ähnlichen weiteren Vers: *tadbuddhayas tadātmānas tanniṣṭhās tatparāyaṇāḥ, gacchantyapunarāvṛt-tiṁ jñānanirdhūtakalmaṣāḥ* (5.17). Wir werden diesen Vers später diskutieren.

Heute ziehen wir bestimmte Schlussfolgerungen über unsere falsche Auffassung über unsere Beziehung zwischen uns und der Welt und Gott, die bindendes Karma erzeugt, und die Notwendigkeit, selbstlose Handlung in der Form von *yajna* auszuführen. Was *yajna* ist wurde beschrieben. *Yajna* ist tatsächlich *brahmabhyasa* - vollständige Abhängigkeit von Gott. Dies ist schliesslich selbstlose Handlung.

Diskurs 10

Das vierte Kapitel endet: Methoden der Verehrung und der Selbstkontrolle

daivam evāpare yajñaṁ yoginaḥ paryupāsate
brahmāgnāvapare yajñaṁ yajñenaivopajuvhati (4.25)
śrotrādīnīndriyāṇyanye saṁyamāgniṣu juvhati
śabdādīn viṣayān anya indriyāgniṣu juvhati (4.26)
sarvāṇīndriyakarmāṇi prāṇakarmāṇi cāpare
ātmasaṁyamayogāgnau juvhati jñānadīpite (4.27)
dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare
svādhyāyajñānayajñāś ca yatayaḥ saṁśitavratāḥ (4.28)
apāne juvhati prāṇaṁ prāṇe'pānaṁ tathāpare
prāṇāpānagatī ruddhvā prāṇāyāmaparāyaṇāḥ (4.29)
apare niyatāhārāḥ prāṇān prāṇeṣu juvhati
sarve'pyete yajñavido yajñakṣapitakalmaṣāḥ (4.30)

In diesen Versen aus dem vierten Kapitel finden sich weitere Einzelheiten, wie man tatsächlich den Geist des *yajnas* im täglichen Leben in die Praxis umsetzt. Wir haben in den früheren Kapiteln viel über *yajna*, Opfer, gehört. Wir haben uns in einem philosophischen Licht vorgestellt, was *yajna* oder Opfer ist. Jetzt wird uns auf eine sehr geerdete, praktische Weise gesagt, wie wir spirituelles *sadhana* als ein *yajna* oder als ein Opfer praktizieren können, und was die Methoden sind, um tatsächlich *yajna* in unseren täglichen Leistungen zu manifestieren.

Es gibt eine Vielzahl von Wegen der täglichen Ausführung von *yajna*. Einige Menschen opfern alles, einschließlich ihrer selbst, den Göttern im Himmel. Sie verehren Brahma, Vishnu, Siva, Ganesha, Devi, Durga, Surya. Jeden Tag gibt es eine Hingabe ihrer selbst in einem Akt der Unterwerfung und Ergebung durch Gebete, die als Mantras des Vedas dargebracht werden oder als Verse aus den Puranas und den Epen, oder aus den Tantra und Agama Shastras. Die Götter werden gemäß der Anweisungen verehrt, die uns vor allem im Agama Shastra gegeben werden, einer Schrift, die von den Ritualen der Verehrung handelt.

Wir mögen gesehen haben, wie Menschen Götter in einem grossen öffentlichen Tempel verehren oder wie sie ein kleines Bild verehren, dass sie in ihrem eigenen Haus vor sich gestellt haben - ein Siva *linga*, oder Vishnus Bild oder Suryas *sphatika* oder was auch immer es ist. Sie führen unterschiedliche Arten der Bewirtung aus für den Gott, der als ein königlicher Gast in ihr Haus kommt.

Tatsächlich sind die Arten der Verehrung in Tempeln, besonders in großen Tempeln mit öffentlicher Verehrung, ähnlich den Arten, wie wir einen König in unserem Haus empfangen würden. Nimm an wir werden informiert, dass morgen der Herrscher unser Haus besucht. Was machen wir? Es gibt eine Reihe von Dingen, die wir tun. Wir räumen überall auf und machen alles ordentlich. Wir

richten einen schönen Sitz für ihn her. Wir begrüssen ihn mit Ehrungen und sagen "setzen Sie sich bitte." Danach müssen wir nach indischer Tradition seine Füsse waschen. Dieses System mag es im Westen nicht geben, aber in Indien ist eine der wichtigen Empfangsgesten, die einem geehrten Gast gezeigt werden, ihm einen bequemen Sitz anzubieten und seine Füße zu waschen. Danach erkundigen wir uns, wie es ihm geht, und ob es irgendetwas gibt, was wir für ihn tun können, und dann bieten wir ihm etwas zu essen oder trinken an, geben ihm Kleider oder Juwelen, und stellen vor ihn Früchte und all die köstlichen Gerichte, die wir zubereitet haben. Wir schwenken ein heiliges Licht vor ihm, das *arati* genannt wird, und dann sitzen wir ruhig und erkundigen uns nach seinem Wohlergehen. Wir servieren ihm eine Mahlzeit und danach - sehr, sehr ehrerbietig - verabschieden wir ihn. Dies ist es, was bei der Verehrung in sehr grossen Tempeln wie Tirupati getan wird, obwohl sie in kleinen Tempeln nicht in all diese Details gehen.

Gott kommt zu uns als ein Herrscher, und Er kommt täglich durch Anrufung. Nach einiger Zeit verabschieden wir ihn; und so müssen wir ihn am nächsten Tag wieder einladen. Nachdem man einen Gast verabschiedet hat, geht diese Person. Jeden Tag wird diesem geehrten Gast, der Gott ist, der prachtvolle Empfang gegeben; und schließlich bringen wir uns selbst dar: Ich bin Dein.

Daivam evāpare yajñaṁ yoginaḥ paryupāsate: Einige der spirituellen Sucher oder Yogis verehren Gott auf rituelle Weise durch Gesänge, das Ausführen von Ritualen oder sogar durch tatsächliche Kontemplation. *Brahmāgnāvapare yajñaṁ yajñenaivopajuvhati*: Oder wir kontemplieren über das höchste Absolute in unserer eigenen Persönlichkeit. Wir geben uns diesem Ozean des Absoluten hin, so dass wir mit diesem höchsten Wesen verschmelzen. Die grösste Verehrung, die wir uns vorstellen können, ist die, wenn wir uns selbst darbringen, statt köstliche Gerichte, Kleider, Gold, Juwelen etc. zu opfern. Sie sind zweitrangig im Vergleich zu dem, was wir selbst sind. Wir opfern uns selbst in diesem großen *brahmayajna*, das wir ausführen - der Kontemplation über das höchste Absolute. *Brahmāgnāvapare yajñaṁ yajñenaivopajuvhati*.

Śrotrādīnīndriyāṇyanye saṁyamāgniṣu juvhati: Einige Yogis opfern die Kraft der Sinnesorgane im Feuer der Selbstkontrolle. Selbstkontrolle wird als eine Art *kunda* visualisiert, ein *yajnasala* - eine spezielle Grube, in der das heilige Feuer entzündet wird. Unsere Ausführung, oder der Akt der Selbstkontrolle, ist selbst ein heiliges Feuer, das wir in uns selbst angezündet haben, und in das wir die Sinnesorgane selbst opfern, die wir als Opfergabe aus Ghee in dieses heilige Feuer giessen. Die Wahrnehmung und all die wahrgenommen Gegenstände der Wahrnehmung werden in diesem Feuer des vollständigen Rückzugs geopfert. Alle fünf Sinne - die Augen, die Ohren und die anderen Wahrnehmungsorgane, werden in ihrer Kapazität als Kräfte der Wahrnehmung und des Denkens aus ihrer Verwicklung mit den Objekten gelöst, zurückgebracht und in das Feuer geopfert, so wie Ghee geopfert wird. Wir könnten sagen, dass die Sinnesorgane in das Feuer des vollständigen Rückzugs geopfert werden - *pratyahara*. Hier wird *pratyahara* beschrieben als die Opferung der Kräfte der Sinnesorgane im Feuer der Selbstkontrolle.

Śrotrādīnīndriyāṇyanye saṁyamāgniṣu juvhati, śabdādīn viṣayān anya indriyāgniṣu juvhati. Es gibt eine gegenläufige Handlung zu dem was erwähnt wurde, die auch als eine Art von Opfer betrachtet wird. Was wir zuerst erwähnt haben ist, dass die Sinnesorgane, die mit den Objekten beschäftigt sind, zurückgezogen und in das Feuer der Selbstkontrolle gegossen werden. Hier, in dieser zweiten Hälfte des Verses, wird gesagt, dass all die Sinnesobjekte im Feuer der Sinnesorgane geopfert werden durch das Medium der Wahrnehmungsorgane. Die Gegenstände der Wahrnehmung werden im Geist geopfert, und vom Geist werden sie dem Intellekt geopfert. Dies ist der umgekehrte Prozess der Selbstkontrolle. Wir können entweder unsere Verbindung mit den Sinnesobjekten zurückziehen und dann die Kräfte der Sinne im Feuer unserer Selbstkontrolle opfern; oder wir können die Form der Objekte selbst schmelzen, wie es gemäß Patanjalis Yoga Shastra in Samadhi, *samapatti* etc. getan wird. Es wird auch im vorletzten Vers des zweiten Kapitels erwähnt, dass all die Begierden und die begehrten Objekte kommen und sich selbst in den Ozean des Sehers ergiessen: *apūryamāṇam acalapratiṣṭhaṁ samudram āpaḥ praviśanti yadvat, tadvat kāmā yaṁ praviśanti sarve sa śāntim āpnoti na kāmakāmī* (2.70).

Wir müssen keine Angst vor der Welt haben. Dies ist eine höhere Form der Selbstkontrolle. Die niedrigere Form der Selbstkontrolle besteht darin, die Verbindung der Sinnesorgane mit den Objekten zu unterbrechen und in der Selbstkontrolle die Energie in den Geist zu giessen. Die andere Art, die Konzepte der Objekte zu schmelzen, ist schwieriger. Objekte existieren nicht. Sie sind nur Konfigurationen kosmischer Kräfte. Objekte sind nur Energien - *sattva, rajas, tamas*- konzentriert in ihrem Austausch und ihrer Kombination, und wenn sie also geschmolzen werden, wie hartes Eis in den heißen Sonnenstrahlen schmilzt, dann vergeht die Objektivität und der gesamte physikalische Kosmos mag sozusagen zu Flüssigkeit schmelzen; und so wie Flüsse in den Ozean strömen, wird die ganze Welt in uns einströmen. Dies ist eine höhere Art der Selbstkontrolle, die nur grosse Meister ausführen können. Wir können die Welt nicht so einfach schmelzen und sie wie einen Fluss in unser eigenes ozeangleiches Selbst strömen lassen: *śabdādīn viṣayān anya indriyāgniṣu juvhati*.

Sarvāṇīndriyakarmāṇi prāṇakarmāṇi cāpare, ātmasaṁ- yamayogāgnau juvhati jñānadīpite: Alle Empfindungen und die Aktivität der *pranas* konzentrieren sich im Selbst. Es gibt fünf Sinnesorgane - Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren - und dies sind die fünf Empfindungen. Es gibt auch fünf Formen des Atems - *prana, apana, vyana, udana, samana.* Das *prana* lässt den Atem ausströmen, und das *apana* lässt den Atem einströmen; und wenn wir diesen Prozess der Einatmung und Ausatmung anhalten, wird dies *kumbhaka* genannt, was ein wenig später in weiteren Versen erwähnt wird. *Vyana* ist eine durchdringende *shakti* oder Kraft, die den Blutfluss durch den Körper verursacht. *Samana* gleicht die Kräfte aus; es verdaut die Nahrung.

Diese Funktionen der *pranas*, zusammen mit der fünffältigen Funktion der erwähnten Empfindungen, sind auf das Selbst konzentriert, und gehen wie Sonnenstrahlen vom Selbst der eigenen Existenz aus. Man kann sich die fünf

pranas und ihre Funktionen, und die fünf Empfindungen sozusagen als die Strahlen der Sonne vorstellen - wobei die Sonne unser eigener Atman ist. Darum *sarvāṇīndriyakarmāṇi prāṇakarmāṇi*: Alle Empfindungen und alle Aktivitäten der *pranas* konzentrieren sich im Selbst. *Ātmasaṁyamayogāgnau juvhati jñānadīpite*: Erleuchtet von der höchsten Form der Weisheit, ausgestattet mit dem Wissen um den höchsten Geist des Universums, ist ein Yogi oder ein spiritueller Sucher in der Lage, diese ansonsten sehr schwierige Aufgabe durchzuführen, die *pranas* und die Sinne in seinem eigenen Selbst zu konzentrieren, so dass keine vielfältigen Aktivitäten stattfinden. Es findet eine totale Handlung statt, totale Wahrnehmung findet statt, und diese totale Wahrnehmung wird Einsicht oder Intuition genannt: *ātmasaṁyamayogāgnau juvhati jñānadīpite*.

Dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare, svādhyāya-jñānayajñāś ca yatayaḥ saṁśitavratāḥ: Yogis, Schüler des Yoga, opfern den Göttern im Himmel physikalische Substanzen als eine Form der Verehrung. Dies wird materielles Opfer genannt: *dravya yajna*. Andere opfern sich selbst durch das Ausführen von *tapas*. *Tapas* ist das Erzeugen von Hitze im eigenen Körper oder Geist, indem man die Sinnesorgane unterwirft. Es gibt eine Energiemenge in uns, die immer ein Optimum beibehält. Es nimmt niemals zu oder ab. Es wird gesagt, dass die Gesamtenergie im Kosmos immer stabil ist - sie nimmt nicht zu oder ab - aber sie kann unter bestimmten Umständen zunehmen oder abnehmen. Wenn das Bewusstsein über ein Sinnesobjekt kontempliert, das äußerlich ist, besonders mit einer emotionalen Ladung darauf, dann fliesst die Energie durch den Kanal des Wahrnehmungsorgans - und in diesem Ausmass vermindert sich das Energiequantum. Und je mehr wir uns eines Objektes emotional bewusst sind, desto schwächer sind wir an Geist und Körper, und um so schlechter geht es uns auf jede Weise. Je grösser die Macht des Bewusstseins ist, es sich nicht zu erlauben, sich in Richtung der Objekte der Sinnesorgane zu bewegen und sich in sich selbst zu stabilisieren, desto grösser ist das Energiequantum in uns. Und dann mögen sich unbezwingbare Stärke, unbesiegbare Macht und solche Dinge wie *siddhis* in einem selbst entwickeln, wenn unsere Energien in uns selbst bewahrt werden, und es ihnen nicht erlaubt wird, sich nach außen zu den Objekten zu bewegen oder sich durch die Sinnesorgane zu den Körperteilen zu bewegen.

Wir haben die Schönheit eines kleinen Babies gesehen. Warum sieht ein alter Mensch hässlich aus, während ein Baby sehr schön aussieht? Der Grund dafür ist die Gleichverteilung der Energie im System des Babies. Wenn das Kind zu einem Jugendlichen und einem Erwachsenen heranwächst, fangen die Energien an, sich in den unterschiedlichen Teilen des Körpers zu konzentrieren, und die Gleichverteilung hört auf. Die Harmonie, mit der die Energie in einem Baby verteilt ist, macht jeden Teil seines Körpers schön. Es gibt keinen Vergleich eines Teils mit einem anderen Teil. Ob es nun die Nase oder das Bein oder der Fuss ist, alle sind schön. Aber wenn die Energien aufgrund der Begierden des Erwachsenen zerstreut werden, dann konzentrieren sie sich im Auge oder in der Nase oder in der Zunge oder in den anderen Organen, und die Energie läuft aus

wie Wasser aus einem Topf mit vielen Löchern auslaufen mag. Dies sollte nicht zugelassen werden.

Tapas ist die Stärke, die wir in uns selbst ausüben, und mit der wir unsere Energie in uns bewahren, und wir wollen nicht, dass diese Energie zu einem anderen Sinnesobjekt geht, nicht einmal zu einem bestimmten Teil des Körpers. Sie sollte gleichmässig überall verteilt sein. Dies wird *tapoyajñā* genannt. Darum haben Kinder, die unschuldig sind und keine Begierden haben und auch Heilige, die keine Begierden haben, schöne und strahlende Gesichter. Aber gewöhnliche Leute, die Begierden haben, fühlen sich gezwungen, die Energien in Richtung der Objekte durch ihre Sinnesorgane hinauszulassen.

Dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare: In Begriffen der Yogapraxis machen wir ein *yajna* in einem spirituellen Sinne. Es liegt an uns zu entscheiden, was für eine Art von Yoga Bhagavan Sri Krishna hier meint. Es könnte Karma Yoga sein, es könnte *bhakti yoga* sein, es könnte das *raja* Yoga des Patanjali sein oder es könnte das *jnana* Yoga oder *brahmabhyasa* des Yoga Vasishtha und der Upanishaden sein; durch die Übung dieser Art von Yoga wird die höchste Art von *yajna* ausgeführt.

Dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare, svādhyāya-jñānayajñāś ca. Es gibt Menschen, die dem heiligen Studium hingegeben sind. Täglich lesen sie die ganze Gita, oder das ganze Srimad Bhagavata, oder das Ramayana, oder das Mahabharata, oder die Bibel, oder den Koran, oder was immer ihr heiliger Text ist. Sie ergiessen sich selbst in das Thema des Textes, so dass diese gewaltige Konzentration, die sie dem Thema widmen, das in dem heiligen Text beschrieben wird, zu einer Art von Konzentration wird. *Svadhyaya* ist heiliges Studium. *Svadhyaya* bedeutet nicht Bücher in der Bücherei zu lesen, einfach irgendetwas zufällig aufzugreifen und zu lesen. Es ist ein konzentriertes Studium eines einzelnen Textes oder einer einzelnen Gruppe von Texten - die Upanishaden, Bhagavadgita, Vedas etc. - so dass die Gedanken der grossen Meister, die diese Texte geschrieben haben, solch einen Einfluss auf ihren Geist haben werden, dass sie praktisch nicht nur über die Gedanken dieser großen Weisen meditieren, sondern auch über die edlen Themen, die in diesem Text dargelegt sind. Also ist auch *svadhyaya*, heiliges Studium, das täglich von jedem ausgeführt werden sollte, ein *yajna*, ein grosses Opfer, dass ein spiritueller Sucher ausführen sollte und ausführen muss.

Jnana yajna wiederum wird erwähnt als das sich Ergiessen der Seele in den Kosmos, unser Verschmelzen mit all den fünf Elementen, und dass wir aufhören, als Individuen zu existieren - und nur in Gott existieren. Das Yoga Vasishtha ist besonders dem *jnana yoga* gewidmet. Es sagt uns, wie wir mit dem Höchsten Wesen verschmelzen und die ganze Welt als ein existierendes Subjekt an sich verneinen - um nur zu sehen, dass Gott alles durchdringt, und zu wissen dass nur Gott ist.

Dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare, svādhyāya-jñānayajñāś ca yatayaḥ saṁśitavratāḥ; apāne juvhati prāṇaṁ prāṇe'pānaṁ tathāpare: Einige Menschen opfern das *prana* in das *apana* als eine Opfergabe bei einem Opfer. Das Opfern des *prana* in das *apana* wird getan, indem man den Atem nach innen

nimmt. Wie ich erwähnt habe, bringt das *prana* den Atem nach außen. Das *apana* zieht ihn nach unten. Also wird, wenn wir einatmen, das *prana*, das ansonsten nach außen motiviert ist, von seiner nach außen gerichteten Aktivität abgehalten und sozusagen in das *apana* gegossen. Dieses *Giessen* von *prana* in *apana* durch Übungen der Einatmung ist auch ein *yajna* des *pranayama.*

Prāṇe'pānaṁ tathāpare: Einige opfern das *apana* in das *prana*. Dies geschieht, wenn wir ausatmen. Wenn das *prana* nach außen geht, dann wird das *apana* nach oben gezogen; das *prana* möchte die Energie des Zugs nach unten mit sich nehmen, und wir atmen aus. Aber wenn wir tief einatmen, findet die gegenteilige Aktion statt; das *prana* wird dem *apana* geopfert. Also ist *apāne juvhati prāṇaṁ* tatsächlich eine Beschreibung der Einatmung und Ausatmung. *Puraka* ist das Füllen, *rechaka* ist Ausatmen. Also ist das, was hier erwähnt wird, nichts anderes als der Prozess von *puraka* und *rechaka*, Einatmung und Ausatmung, als Teile des Prozesses von *pranayama.*

Apāne juvhati prāṇaṁ prāṇe'pānaṁ tathāpare, prāṇāpāna-gatī ruddhvā prāṇāyāmaparāyaṇāḥ. Einige Menschen üben nur Einatmung oder nur Ausatmung, aber einige halten sowohl den ausgehenden Atem als auch den eingehenden Atem an einem bestimmten Punkt an. Dies wird *kumbhaka* genannt, Zurückhalten, was wirkliches *pranayama* ist. Deshalb beschreibt dieser Vers tatsächlich den Prozess des *pranayama* - den Prozess der Einatmung, den Prozess der Ausatmung und den Prozess des Anhaltens.

Wie werden wir den Atem anhalten? Im Allgemeinen machen die Leute es, indem sie die Nasenlöcher verschließen, obwohl dies ein wenig ein Erstickungsgefühl verursacht. Dies ist ein Weg. Aber die bessere Methode, um das Heben des Atems zu stoppen ist es, den Geist auf ein bestimmtes Objekt zu konzentrieren. Je mehr Konzentration auf einem Ding, desto geringer wird der Atemprozess sein. Nimm an, wir gehen am Rande einer tiefen Schlucht. Der Pfad ist nur einen Fuss breit, und selbst wenn wir nur ein wenig daneben treten, werden wir in den Abgrund fallen. Was würden wir tun? Nimm an wir würden auf einem Seil in einem Zirkus gehen. So viel Konzentration ist dafür erforderlich! Selbst wenn wir nur ein wenig schwanken, werden wir hinunterfallen. Darum ist die Konzentration des Geistes auf eine bestimmte Sache eine bessere Methode um den Atem zum Anhalten zu bringen. Er kann nicht vollständig anhalten, aber er wird zu einem Minimum von Einatmung und Ausatmung, so dass der Atem, der sich normalerweise 12 Zoll im gewöhnlichen Atmungsprozess ausdehnt, immer kürzer wird. Am Ende, bei vollkommenem *pranayama*, wird sich der Atem nur innerhalb der Nasenlöcher bewegen. Er wird sich nicht außerhalb bewegen. Wir werden nicht einmal wissen, ob die Person atmet, bis wir ein Stück Baumwolle in die Nähe seiner Nase bringen. Diese Art von *pranayama* ist auch eines der *yajnas* bei der spirituellen Praxis. *Apāne juvhati prāṇaṁ prāṇe'pānaṁ tathāpare, prāṇāpānagatī ruddhvā prāṇāyāmaparāyaṇāḥ*.

Apare niyatāhārāḥ prāṇān prāṇeṣu juvhati. Andere beherrschen sich durch eine enthaltsame Ernährung. Sie nehmen nur ein Minimum an Nahrung zu sich. *Niyatāhārāḥ—ahara* ist Nahrung für die Sinnesorgane. Obwohl im Allgemeinen *ahara* die Nahrung bedeutet, die durch den Mund hineingelangt, kann es im

yogischen Sinne als alles betrachtet werden, was die Sinnesorgane selbst aufnehmen. Farbe und Form sind die Nahrung der Augen, Klang ist die Nahrung der Ohren, Geruch ist die Nahrung der Nase, Geschmack ist die Nahrung der Zunge, und Berührung ist die Nahrung der Haut. Deshalb sind auch diese Nahrung. Und wenn wir also enthaltsam sind und nur sehr wenig essen, dann verringern wir nicht nur unser Chapatti und unseren Reis, sondern wir vermindern auch die Begierde zu sehen, die Begierde zu hören, die Begierde zu riechen, die Begierde zu schmecken und die Begierde zu berühren. All die Empfindungen werden in ihrer Aktivität verringert, und dadurch werden sie praktisch kontrolliert. Dies ist *niyatāhārāḥ* - kontrollierte Ernährung der Sinnesorgane.

Apare niyatāhārāḥ prāṇān prāṇeṣu juvhati: Wir können die Sinne den Göttern opfern, die den Sinnesorganen vorstehen. Sag dem Gott der Augen: "Nimm Deinen Besitz." Sag dem Gott der Ohren: "Nimm Deinen Besitz" etc. Wir verteilen die Besitztümer, die nicht uns gehören, die wir von diesen Göttern ausgeliehen haben. Wir geben ihnen zurück, und dann bringen wir in einem schrecklichen Opfer uns selbst vollständig dar, im Sinne der Zerstückelung der Sinnesorgane, und die *pranas* werden in das kosmische *prana* geopfert. Die Sinne werden den Göttern geopfert, den Gottheiten, die den Sinnen vorstehen oder sie kontrollieren, so dass die Sinne nicht länger unabhängig arbeiten. Sie werden in den kosmischen Gottheiten zentralisiert. Auf ähnliche Weise werden die *pranas* im kosmischen *prana*, Hiranyagarbha, zentralisiert.

Apare niyatāhārāḥ prāṇān prāṇeṣu juvhati, sarve'py-ete yajñavido yajñakṣapitakalmaṣāḥ: All diese erwähnten Prozesse der Selbstkontrolle sind gleich gut, und jemand, der eine dieser Praktiken unternimmt, muss als ein wirklicher spiritueller Sucher betrachtet werden, ein wirklicher *sadhaka*, ein wirklicher *tapasvin*. Wir können zu jeder dieser Methoden der Selbstkontrolle Zuflucht nehmen, die von Bhagavan Sri Krishna in diesen grossartigen Versen im vierten Kapitel der Bhagavadgita beschrieben wurden.

Der Weg der spirituellen Praxis kann vielfältig sein, wie in den verschiedenen Formen von *yajna* dargelegt wurde, die in ein paar Versen im vierten Kapitel der Bhagavadgita beschrieben werden. Ein *yajna* ist ein Opfer, eine Opfergabe, und die Opfergabe kann ein sichtbares, materielles Etwas sein, oder es kann eine Opfergabe durch eine innerliche Kontemplation sein. *Śreyān dravyamayād yajñāj jñānaya-jñaḥ paraṁtapa, sarvaṁ karmākhilaṁ pārtha jñāne paris-amāpyate* (4.22): Besser als eine materielle Opfergabe ist das Opfern durch Wissen. *Jnana yajna* ist *dravya yajna* überlegen. Das Vermitteln von Wissen ist ein grösserer Dienst, als einer Person viel Geld als Wohltätigkeit zu geben, denn aller Wert konzentriert sich in dem Ausmass des Wissens, das wir von uns selbst haben, von der Welt und schliesslich von Gott - von Leben und Tod.

Jede Aktivität gipfelt schliesslich in Wissen. *Sarvaṁ karmākhilaṁ pārtha jñāne parisamāpyate*: Jede Aktivität lenkt sich zu einem Zustand, in dem die Aktivität selbst endet und am Ende befindet sich alle Handlung in einem Zustand der Beseitigung jeder Notwendigkeit für Handlung. Die Bewegungen der Flüsse enden, wenn sie den Ozean erreichen, der ihre Bestimmung ist. Es gibt keine

weitere Bewegung in irgendeine Richtung nachdem der Fluss den Ozean erreicht. Bis zu diesem Zeitpunkt gibt es intensive Aktivität. Also ist jede Aktivität eine Verpflichtung, die daraus entsteht, dass das Bewusstsein in der Individualität des physischen Körpers festsitzt, und sie hört auf eine Handlung zu sein, wenn sie eine überindividuelle Dimension annimmt.

Das Fliessen eines Flusses ist eine Handlung, das Blasen des Windes ist eine Handlung, das Ausbrechen eines Vulkans ist eine Handlung. Finden wir einen Unterschied zwischen diesen Handlungen und unseren Handlungen? Der Unterschied besteht in dem Ausmass des Persönlichkeitsbewusstseins, des Egobewusstseins, des Individualitätsbewusstseins, das daran beteiligt ist. Wenn unsere Handlungen eine Auswirkung auf eine andere Person haben, dann rufen sie eine Strafe durch eine Reaktion hervor; aber wenn die Ganga überfliesst und Millionen von Dörfern beschädigt, wird keine Reaktion gegen die Ganga in Kraft gesetzt. Wenn Tornados blasen, Bäume ausreissen, den Ozean sich erheben lassen und alle Arten von Leben zerstören, wird der Wind keinerlei Strafe oder Reaktion für seine Handlung erfahren. Wenn ein Vulkan Millionen tötet, wird er keinerlei Karma haben, das darauf reagiert. Aber wenn wir etwas tun - wenn wir ein Dorf zerstören oder etwas kaputt machen - werden wir die Strafe dafür bekommen.

Die Ursache von Strafe oder Reaktion ist das Ausmass des individuellen Bewusstseins, das wir aufrecht erhalten; und *jnana* ist die vollständige Beseitigung des individuellen Bewusstseins. Wissen bedeutet hier nicht akademisches Lernen an einem College. Es ist kein Sammeln von Information durch Bücher. Es ist eine Einsicht in die wirkliche Substanz aller Dinge. Es ist Verwirklichung, die wir Wissen nennen. Wissen meint hier Identität des Bewusstseins mit dem Sein. Selbst wenn ein Professor viel darüber weiss , wie die Sterne geformt wurden, wie die Sonne sich bewegt, wie das Sonnensystem funktioniert, kann man nicht von ihm sagen, dass er wirkliches Wissen um diese Dinge hat, weil wirkliches Wissen identisch mit dem Sein davon ist. Wirkliches Wissen um die Sonne zu haben würde bedeuten, die Sonne selbst zu werden, und die Sterne zu kennen hiesse, die Sterne selbst zu werden. Da kein Professor mit Wissen diese Einsicht erworben hat, durch die er eins werden kann mit dem, was er lehrt, hält alles professionelle und akademische Lernen uns vom Objekt wahren Wissens fern.

Hier ist das Wissen, auf das sich die Bhagavadgita bezieht, indem alle Handlungen schmelzen sollen, nicht das gewöhnliche Lernen irgendeiner Art von Akademiker. Es ist nicht *panditya* oder Gelehrtentum, sondern es ist genau das Wesen des Objektes, mit dem man sich durch das Wissen um das Objekt identifiziert. *Sat* wird zu *chit*. Existenz wird zu Bewusstsein. Wissen ist identifiziert mit dem Sein genau des Objektes, das wir kennen. Es ist diese Art von Wissen, von dem als eine sehr erhabene Errungenschaft gesprochen wird, in dem alle Handlungen schmelzen und für immer zu ihrem Ende kommen.

Alle materiellen Opfer sind im Vergleich zu diesem grössten Opfer unterlegen, das eigene Bewusstsein in genau das Objekt des Bewusstseins zu opfern. *Jnana yajna* ist höher als *dravya yajna* oder irgendeine Art von *yajna*, das Objekte

beinhaltet, die von materieller Natur sind. *Yathaidhāṁsi samiddhognir bhasmasāt kuruter-juna, jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasāt kurute tathā* (4.37): So wie ein flammendes Feuer Brennholz zu Asche verbrennt, so werden alle Karmas von diesem flammenden Feuer des Wissens zu Asche verbrannt.

Arjuna ist verblüfft. "Was wird mir jetzt gesagt? Es wurde gesagt, ich solle die Waffen ergreifen und kämpfen. Dies wurde am Anfang gesagt, und das ist die Bedeutung genau der Lehre. Wie ist die Beziehung dazwischen, dass ich aufgefordert werde, auf dem Schlachtfeld zu kämpfen, und mir nun gesagt wird, dass alles was ich tue mit dem höchsten Wissen verschmilzt, das sich mit dem Objekt des Wissens identifiziert?" Grosse Zweifel entstehen selbst in Arjuna, dem besten der Schüler.

Alle Karmas werden in diesem grossartigen Wissen zu Asche verbrannt. *Yogasaṁnyastakarmāṇaṁ jñānasaṁchinnasaṁśayam, ātma vantaṁ na karmāṇi nibadhnanti dhanaṁjaya* (4.41): Denjenigen, der aller Anhaftung durch die Identifikation von sich selbst mit allen Dingen entsagt hat, der alle Zweifel durch dieses Wissen zerstreut hat, das gerade jetzt beschrieben wurde, und der im Bewusstseins des Selbst gegründet ist, kann kein Karma kann binden. Dies ist die Bedeutung dieses prägnanten Verses: *yoga saṁnyastakarmāṇaṁ jñānasaṁchinnasaṁśayam, ātmavantaṁ na karmāṇi nibadhnanti dhanaṁjaya*: Ihn, der ein Kenner und ein Yogi ist, ihn, der im Selbst gegründet ist, ihn kann keine Handlung binden.

Tasmād ajñānasañbhūtaṁ hṛtsthaṁ jñānāsinātmanaḥ, chittvainaṁ saṁśayaṁ yogam ātiṣṭhottiṣṭha bhārata (4.42) ist der letzte Vers des vierten Kapitels. "Deshalb sage ich dir, oh Arjuna, beseitige diese Unwissenheit, die aus falscher Auffassung geboren wurde, und schneide alle Zweifel mit diesem Wissen ab; mit dem Schwert der Einsicht, gründe dich selbst im Yoga. Diesen Zweifel, der das Herz von jedem quält und jeden zwingt, Dinge auf eine falsche Weise zu sehen, beseitige diese Unwissenheit mit dem Schwert des Wissens - *jñānāsinātmanaḥ*. Entferne alle Zweifel jeder Art: "Welche Art von Beziehung habe ich mit mir selbst?" "Welche Beziehung habe ich zu Gott?" "Was ist die Beziehung der Welt zu Gott?" Entferne all diese Zweifel mit einem Schlag durch die Einsicht, die als Wissen oder höchste Weisheit bekannt ist. Erhebe dich! Sei kühn! Bravo, oh Held Arjuna!"

Diskurs 11

Das fünfte Kapitel beginnt: Wissen und Handlung sind eins

„Mein Herr, was sagst Du mir? Du sagst dass *jnana* das Höchste ist. Ich verstehe, was Du sagst. Aber manchmal sagst Du ‚du musst handeln. Alle Handlungen schmelzen im Wissen.' Wenn das der Fall ist, woher kommt dann die Notwendigkeit, dass ich von Dir die Anweisung höre, dass ich handeln muss?" *Sannyāsaṁ karmaṇāṁ kṛṣṇa punar yogaṁ ca śaṁsasi, yac chreya etayor ekaṁ tan me brūhi suniścitam* (5.1). „Manchmal sagst Du *jnana*, manchmal sagst Du Karma. Welches von diesen beiden ist besser für mich?" Dies ist Arjunas Frage.

Jyāyasī cet karmaṇas te matā buddhir janārdana, tat kiṁ karmaṇi ghore māṁ niyojayasi keśava (3.1). Diese Frage wird am Anfang des dritten Kapitels aufgeworfen. Wenn *buddhi*, Verstehen, die Wurzel aller Aktivität ist – wie es im zweiten Kapitel erwähnt wird, wo *buddhi* oder Wissen als allen Handlungen weit überlegen dargestellt wird – woher kommt dann die Notwendigkeit zum Handeln? Jetzt wird am Anfang des fünften Kapitel von Arjuna eine ähnliche Frage aufgeworfen. „Wenn Du sagst, dass Wissen das Höchste ist und alle Handlungen im Wissen schmelzen, dann bin ich sehr versucht, dieses Wissen zu erwerben, in dem jede Notwendigkeit zu handeln sich auflösen wird und alle Handlungen verbrannt werden."

Ein Jünger ging zu einem Guru und fragte: „Maharaj, wer ist grösser, ein Jünger oder ein Guru?"

Der Guru sagte: „Ein Guru ist grösser."

Der Jünger antwortete: „Dann mach mich bitte zu einem Guru."

Dies ist die Art von Frage, die Arjuna gestellt hat, nachdem er den Diskurs über die gegenseitige Beziehung zwischen Yoga und *sankhya*, *jnana* und Karma gehört hatte. In der Sprache der Bhagavadgita bedeutet *sankhya* Wissen. Es ist auch als *jnana* bekannt. Hier bedeutet Yoga Handlung, Karma, oder vielmehr die Anwendung von Wissen; Karma bedeutet angewandtes Wissen. Genauso wie es angewandte Physiologie, angewandte Physik, angewandte Chemie etc. gibt, ist angewandtes Wissen Yoga, und dieses ist Karma.

„Was ist das für eine Frage, die du noch einmal aufwirfst, nachdem du so viel gehört hast, was ich dir gesagt habe?" Im Lichte dessen, was wir schon im vierten Kapitel studiert haben, gibt es im fünften Kapitel etwas Wiederholung. Das vierte und das fünfte Kapitel handeln vom selben Thema, darum scheint es manchmal eine Wiederholung und eine Überbetonung bestimmter Dinge zu geben.

Der Vers im dritten Kapitel war *lokesmin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha, jñānayogena sāṅkhyānāṁ karmayo-gena yoginām* (3.3): „Ich habe dir gegenüber erwähnt, dass es zwei Wege oder Ansätze zur Wirklichkeit gibt: *jnana* und Karma." Und jetzt spricht Sri Krishna im fünften Kapitel praktisch dieselben Worte. *Sāṁkhyayogau pṛthag bālāḥ pravadanti na paṇḍitāḥ, ekam apy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam* (5.4). „Nur Kinder denken, dass *sankhya* und

Yoga zwei verschiedene Dinge seien. Darum ist deine Frage kindisch, ob *jnana* Karma überlegen oder unterlegen ist, oder ob du beim Wissen oder bei der Handlung Zuflucht nehmen musst. Ich habe dir gegenüber erwähnt, dass diese beiden untrennbar sind."

Die Seele ist nicht dasselbe wie der Körper, und dennoch findet man, dass Gott von der Seele untrennbar ist. Die implizierte Anwendung von Wissen in der Form von Handlung mag es so erscheinen lassen, dass Handlung von Wissen verschieden ist, aber sie ist nicht von Wissen verschieden in dem Sinne, dass sie das Wissen selbst ist, das im täglichen Leben angewandt wird. Darum darf Karma oder Yoga oder Handlung nicht als etwas ganz Verschiedenes von der Einsicht oder dem Wissen, von dem früher gesprochen wurde, betrachtet werden. Nur Kinder und ungelehrte, ungebildete Personen denken, dass *sankhya* und Yoga zwei verschiedene Dinge sind, dass Wissen und Handlung verschieden sind. Wenn wir in *sankhya* gegründet sind, werden wir automatisch auch in Yoga gegründet sein. Wenn wir in Yoga gegründet sind, werden wir automatisch auch in *sankhya* gegründet sein.

Wenn wir zu den entferntesten Grenzen des äusseren Kosmos gehen, wie es zum Beispiel durch die moderne Physik getan wurde, werden wir in der grössten Entfernung der kosmischen Peripherie dasselbe finden, was wir in unserer tiefsten Herzenstiefe finden. Das am weitesten Entfernte und das Nächste sind dasselbe. Der Atman in der tiefsten Herzenstiefe ist dasselbe wie Brahman, das wir jenseits von Raum und Zeit sehen. Das ist der Grund, warum die moderne Physik sich langsam auf dem Schoss der Upanishaden gefunden hat, und uns in ihrer eigenen Sprache das erzählt, was die Upanishaden verkündet haben lange, bevor Einstein geboren wurde.

Also ist alles, was immer *sankhya* ist, auch Yoga. Wenn wir uns selbst der richtigen Handlung widmen, werden wir uns im Zustand des höchstens Wissens finden, das notwendig ist, um diese Handlung auszuführen. Eine Person, die in dem höchsten Wissen gegründet ist, ist auf die gleiche Weise sehr aktiv, wie vielleicht Gott aktiv ist. Sri Krishna bezieht sich auf sich selbst: *na me pārthāsti kartavyaṁ triṣu lokeṣu kiṁcana, nānavāptam avāptavyaṁ varta eva ca karmaṇi* (3.22). Sri Krishna sagt: „Es gibt nichts, was ich nicht erreicht habe, es gibt nichts, was ich will, es gibt nichts, was ich brauche, es gibt nichts, was mich zum Handeln zwingen kann, und dennoch bin ich sehr aktiv."

Gott gewinnt nichts indem er aktiv ist. Er profitiert nicht von dieser Schöpfung der Welt. Kein Gewinn häuft sich für Gott an, weil Er die Welt erschaffen hat, und dennoch sagen wir, dass er sehr aktiv im Schöpfungsprozess ist als Brahma, sehr aktiv im Erhaltungsprozes als Vishnu und sehr aktiv im Umwandlungsprozess als Rudra. Man wird schliesslich finden, dass die höchste Aktivität untrennbar vom höchsten Wesen ist.

Intensive Bewegung sieht manchmal wie keine Bewegung aus. Wenn wir einen elektrischen Ventilator sehen, der sich mit einer hohen Geschwindigkeit dreht, sieht es aus, als würde sich nichts bewegen. Wir sehen überhaupt keine Bewegung, obwohl er mit der höchsten Geschwindigkeit dreht. Wenn wir einen Finger in den Ventilator stecken um zu sehen, ob er sich dreht oder nicht, werden

wir die Antwort kennen. Im Übrigen sieht es aus der Entfernung so aus, als würde er stillstehen. Also ist intensive Aktivität wie keine Aktivität; und sogenannte Aktivität hat ihre sichtbare Form, wenn Individuen das Medium der Bewegung sind. Je kleiner, grober und begrenzter das Individuum ist, desto sichtbarer ist die Handlung und desto begrenzter ist ihre Wirkung. Aber je grösser die Dimension der Individualität ist, von der die Handlung hervorgerufen wird und ausgeht, desto geringer ist die Reaktion, so dass, wenn die Dimension des Individuums die kosmische Stufe erreicht, Handlung zu keiner Handlung wird. Auf den Stufen, die geringer als die kosmische Stufe sind, gibt es sozusagen Bewegung, aufgrund einer Art von Individualität die von allem behalten wird, was auf einer Stufe unter dem kosmischen Level ist. Deshalb haben wir das Gefühl, dass etwas geschieht, dass sich etwas bewegt, dass jemand etwas macht, aufgrund der Begrenztheit der Persönlichkeit, die man für den Akteur der Handlung hält. Aber wenn der Akteur der Handlung unbegrenzt ist, gibt es unbegrenzte Handlung – und unbegrenzte Handlung ist keine Handlung.

Alles zu haben heisst nichts zu wollen. Alle Begierden lösen sich in dem Zustand auf, wenn wir alle Dinge haben. *Ekam apy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam*: Wenn wir in der höchsten Form von Aktivität gegründet sind, sind wir auch gleichzeitig in der höchsten Form von Wissen gegründet. Es gab grosse Weise in Indien. Bhagavan Sri Krishna war einer, und es gab viele andere wie Vasishtha, Vyasa, Suka Maharishi, Jada Bharata, Vamadeva und Dattatreya. Sie waren alle im höchsten Wissen um die universale Wirklichkeit gegründet, und sahen dennoch aus wie gewöhnliche Individuen, die überhaupt nichts taten – obwohl in Wirklichkeit alles von ihnen getan wurde. Eine gewaltige Geschwindigkeit wird von der Persönlichkeit der im Wissen gegründeten Person angenommen, und so mag der im höchsten Wissen Gegründete so erscheinen, als würde er überhaupt nichts tun.

Einmal ging jemand zu Ramana Maharishi und fragte: „Warum leistest du nicht einige gute Arbeit für die Menschen, statt hier zu sitzen?“

Ramana Maharishi antwortete: „Woher weisst du, dass ich nicht arbeite? Das höchste Wissen ist die höchste Handlung, deshalb mögen diejenigen, die im höchsten Wissen gegründet sind so scheinen, als ob sie nichts tun würden, während sie mit der höchsten Handlung beschäftigt sind.“

Ich habe gestern die Schwingungen erwähnt, die von dem wie ein Idiot wirkenden Jada Bharata ausgelöst wurden. Dacoits schleppten ihn zum Tempel, um den armen Mann durch Enthauptung Kali zu opfern. Er war in den Augen der Menschen der schlechteste unter den Leuten, weil er nichts tat. Er sass herum, als würde er schlafen – ganz lethargisch sozusagen für alle äussere Wahrnehmung. Er war vollständig inaktiv. Weder bewegte er sich irgendwie, noch sprach er. Aber in ihm war eine so dynamische Schwingung, dass sie sogar die Götter im Himmel berührte und Durga – Mahakali – aus dem Steinbildnis zog. Er sah wie ein Niemand aus, aber die Herren im Himmel waren sich seiner Existenz bewusst. Er hatte die Fähigkeit, die Kräfte der Natur anzuziehen, durch die gewaltige Schnelligkeit seiner inneren Aktivität, die wie gar keine Aktivität

aussah, weil sich sein Wissen zur Dimension der kosmischen Stufe ausgedehnt hatte.

Yat sāṁkhyaiḥ prāpyate sthānaṁ tad yogair api gamyate, ekaṁ sāṁkhyaṁ ca yogaṁ ca yaḥ paśyati sa paśyati (5.5). Was auch immer man durch Wissen erlangt, auf die Weise wie Wissen in der Gita beschrieben wurde, genau das Gleiche wird von denjenigen erlangt, die auf die in der Gita beschriebene Weise mit Handlung beschäftigt sind. Jemand, der durch Identität das am Ende durch *sankhya* und Yoga, oder durch Wissen und Handlung erreichte Ziel kennt, solch eine Person sieht wirklich die Wahrheit aller Dinge. Andere schauen nur Dinge an, aber sie sehen nicht wirklich die Wahrheit der Dinge.

Sannyāsas tu mahābāho duḥkham āptum ayogataḥ, yogayukto munir brahma nacireṇādhigacchati (5.6). Das Wort '*sannyasa*' wird hier so verwendet, dass es die Eigenschaften von *sankhya* oder *jnana* impliziert, während gewöhnliches *sannyasa* Entsagung bedeutet. Das höchste Wissen verlangt die höchste Entsagung. Jetzt erwähnt Sri Krishna hier, dass wir ohne Yoga kein *sannyasa* haben können. Wir können keine Entsagung haben ohne die Praxis dieses Yoga, den ich bis hier beschrieben habe.

Der Welt zu entsagen impliziert eine Beherrschung der Welt. Eine Beherrschung der Welt impliziert vollständige Begierdelosigkeit nach allem in der Welt. Können wir uns vorstellen, was Entsagung, *sannyasa* bedeutet? Er hat nichts aufgegeben, was wirklich ist. Der *sannyasin* hat nur die falsche Vorstellung aufgegeben, die er früher in Hinblick auf die äussere Welt unterhalten hat. Niemand kann der Welt entsagen, solange er nicht zuerst sich selbst entsagt hat, weil wir untrennbar mit der Struktur der Welt verbunden sind. Wir sind ein Teil der Struktur dieses Universums. Darum kann eine Person, die versucht, der Welt als ganzer zu entsagen, nicht anders, als auch sich selbst zu entsagen. Aber wenn man die Bedeutung von *sannyasa* falsch interpretiert, kann man sich fälschlich vorstellen, dass Entsagung das Aufgeben der physischen Beziehung mit den Objekten in der Welt ist, während man die eigene körperliche Identität intakt hält. Dies ist nicht möglich. Ein *sannyasi* ist nicht körperlich intakt, während er der Welt entsagt hat. Die Intaktheit kommt zusammen mit der Entsagung der Welt. Wenn er der Welt entsagt hat, hat er auch sich selbst entsagt. Wenn er nichts von der Welt will, dann will er auch nichts von seinem Körper. Darum ist es schwierig, Entsagung oder *sannyasa* zu praktizieren, ohne eine Art von Yoga, die es zusammen damit geben muss – nämlich die Einheit unserer selbst mit der endgültigen Wirklichkeit in irgendeiner Form – entweder durch *sankhya*, oder durch reine Aktivität, wie es beschrieben wurde.

Sannyāsas tu mahābāho duḥkham āptum ayogataḥ. In diesem Sinne könnten wir sagen, dass ein *sannyasin* keine inaktive Person ist, weil hier *sannyasa* dasselbe ist wie das Wissen, das vorher beschrieben wurde. Es ist höchste Entsagung aufgrund des Erlangens des höchsten Wissen. Es ist nicht möglich, der Welt zu entsagen, solange es kein ebenso grosses Wissen oder Einsicht gibt. Je grösser unsere Einsicht in die Dinge ist, desto grösser ist unsere Macht, ihnen zu entsagen. Wenn wir eine Anziehung zu den Dingen haben, werden sie uns kontrollieren, statt dass wir sie kontrollieren. Also bezieht man sich hier

einerseits auf *sannyasa*, den Prozess der Entsagung von der Anhaftung an Dinge, die offensichtlich ausserhalb des Bewusstseins sind; und andererseits bedeutet es, in dem grossen Wissen gegründet zu sein – der höchsten Art von Wissen.

Sannyāsas tu mahābāho duḥkham āptum ayogataḥ, yogayukto munir brahma nacireṇādhigacchati:

Wenn wir in dieser Art von Yoga gegründet sind, wo *jnana* identisch ist mit Handlung – *sannyasa*, oder Entsagung, ist dasselbe wie Aktivität – dann ist in der Welt zu sein dasselbe wie in Gott zu sein, und wir sehen keine Verschiedenheit zwischen Gott und seiner Schöpfung. Wir sehen die Welt so, wie Gott selbst das Universum sehen würde. Wie sieht Gott die Welt? Zu dieser Zeit, in diesem Zustand der Wissens, der hier beschrieben wird, in diesem grossen *sankhya* und grossen Yoga, werden wir das Universum so visualisieren, wie der Schöpfer selbst es visualisiert. Deshalb haben wir Brahman erreicht. Sozusagen in einem Augenblick haben wir mit dieser Praxis das Absolute erlangt.

Diskurs 12

Das fünfte Kapitel geht weiter: Die Eigenschaften einer perfekten Person

Yogayukto viśuddhātmā vijitātmā jitendriyaḥ, sarvabhūtātma bhūtātmā kurvann api na lipyate (5.7). In diesem Vers werden die Eigenschaften eines Yogis, einer perfekten Person beschrieben. Eine Person, die in Yoga vereinigt ist, ist ein *yogayukta*. Solch eine Person ist auch ein *viśuddhātmā*: sein niedriges Selbst wurde gereinigt um das höhere Selbst in sich zu reflektieren. Sie ist auch ein *vijitātmā*: eine Person, die sich selbst perfekt kontrolliert; *jitendriya:* deren Sinne gezähmt sind; *sarvabhūtātmabhūtātmā*: deren Selbst alle Wesen durchdrungen hat, und die Selbste aller Wesen sind in ihrem eigenen Selbst. Dies sind die Eigenschaften eines Weisen, die in diesem interessanten Yoga erwähnt werden.

Am Anfang gilt die Anstrengung der Beherrschung der Sinne; und wenn die Sinne beherrscht sind, wird die Person ein *jitendriya*. Wenn eine Person aufgrund der über die Sinne ausgeübten Kontrolle ein *jitendriya* ist, dann wird sie zu einem *vijitātmā* – jemandem der sich selbst bezwungen hat. Die Bezwingung des eigen Selbst ist tatsächlich die Bezwingung der Sinnesorgane, denn es geschieht aufgrund der Aktivität der Sinnesorgane, dass sich das eigene Selbst in Richtung eines Nicht-Selbst bewegt. Wir bemerken, dass unser Interesse bei äusseren Dingen ist. Die Welt scheint interessanter zu sein als unser eigenes Selbst. Dies geschieht, weil das Selbst sich von sich wegbewegt, auf den Wegen der Sinne, auf die Objekte der Welt zu. Aber eine Person, die die Sinne kontrolliert hat, erlaubt es dem Bewusstsein nicht, die Sinne zu erfüllen und zu durchdringen und sich durch sie in Richtung der äusseren Dinge zu bewegen. Solch eine Person hat sich selbst kontrolliert. Es ist eine Kontrolle der Sinnesorgane; und zufällig ist es gleichzeitig eine Kontrolle, die über das Selbst selbst ausgeübt wird – das niedrige Selbst. Ein *jitendriya* ist auch ein *vijitātmā*.

Solch eine Person ist ein *viśuddhātmā*, deren Selbst reines *sattva* ist, frei von *rajas* und *tamas*. Die gesamte Wirklichkeit spiegelt sich durch *sattva guna*, so wie ein Spiegel das Gesicht einer Person klar reflektieren kann. Trübes oder bewegtes Wasser spiegelt nichts richtig. Trübheit ist *tamas* und Bewegtheit ist *rajas*. Sie Sonne spiegelt sich auf dem Wasser eines Sees oder eines Flusses. Wenn der See schlammig ist, und er dicht und trüb ist aufgrund von Schmutz im Wasser, dann wird es keine Spiegelung der Sonne in diesem Wasser geben; aber selbst wenn dort kein Schmutz ist, selbst wenn es reines Wasser ist, das sich aber stark bewegt, dann wird es auch keine richtige und vollständige Spiegelung der Sonne geben. Auf ähnliche Weise mögen wir gestört sein und uns nicht in der Lage befinden, das höhere Selbst in unserer eigenen Persönlichkeit zu spiegeln, entweder aufgrund des in uns vorherrschenden *tamas* oder aufgrund des in uns vorherrschenden *rajas*. Entweder wir sind *tamasisch* – lethargisch und dunkel – in unseren mentalen Operationen, oder der Geist wird auf hundert Weisen zerstreut, so dass es dann auch keine Spiegelung gibt. Frei von diesen beiden

Fehlern des Geistes ist ein *viśuddhātmā*, der rein *sattvisch* ist, unbefleckt von *rajas* und *tamas*. Solch eine Person ist mit allen Dingen gleichzeitig vereinigt; er ist ein *yogayukta*. Die in diesem Vers verwendeten Wörter sind in einer absteigenden Reihenfolge, während ich sie in einer aufsteigenden Reihenfolge erklärt habe. *Yogayukta* ist der höchste Zustand, der vom *viśuddhātmā* erreicht wird, der vom *vijitātmā* erreicht wird, und dieser Zustand wird wiederum vom *jitendriya* erreicht. Solch eine Person wird zu einem Wunder in dieser Welt.

Yogayukto viśuddhātmā vijitātmā jitendriyaḥ: Er wird auch ein *sarvabhūtātmabhūtātmā*. Er wird sich im Selbst aller Wesen im Universum gespiegelt finden, und er wird die Selbste aller Wesen in seinem eigenen Selbst gespiegelt finden. *Sarvabhūtātmabhūtātmā* bedeutet jemand, der zum Selbst aller Wesen geworden ist, und auch jemanden, in dem die Selbste aller Wesen ihren Wohnort finden. Dies ist eine grossartige Beschreibung des höchsten Zustands der Vollkommenheit, den man durch Einheit durch Yoga erreicht.

Man sagt, dass alle Prozesses in diesem Universum – Evolution, Involution, Aktivität jeder Art – aufgrund einer bestimmten Neigung in den *gunas* der *prakriti* stattfinden. Darum geht man nicht davon aus, dass der höchste Herr direkt verantwortlich ist, weder für das, was wir Schöpfung oder Zerstörung nennen, noch für irgendeine Art stattfindender Aktivität. Seine Teilnahme an der Schöpfung ist zweitrangig, genau wie die Sonne, das Sonnenlicht, für alles verantwortlich ist – Leben und Tod in dieser Welt – und dennoch ist die Sonne nicht direkt damit verbunden. Dies ist ein sehr interessanter Vers in der Bhagavadgita: *na kartṛtvaṁ na karmāṇi lokasya sṛjati prabhuḥ* (5.14). Das höchste Wesen, der Herr, stellt nicht direkt die Beziehung von Ursache und Wirkung her, auf gleiche Weise wie die Sonne nicht direkt in die Aktivitäten der Welt eingreift. Täterschaft in Handlung ist *kartṛtva*. Handlung ist Karma. Weder die Täterschaft in Handlung noch die Handlung selbst sind etwas, was direkt von Gott erschaffen wird. Das heisst, dass die Fehler des menschlichen Wesens nicht Gott zugeschrieben werden dürfen. Ansonsten wäre die höchste Wirklichkeit, die alle Individuen im Universum einschliesst, voller Zerstreuungen. Das Gesamt der ganzen Menschheit wäre nichts anderes als ein Haufen Zerstreuung und die Unfähigkeit, richtig wahrzunehmen.

Gott ist transzendent, obwohl er auch immanent ist. Wasser durchdringt jede Faser eines Stoffes, der in es getaucht wird. Wenn ein Stoff in einen Wassereimer getaucht wird, wird jede Faser nass. Das heisst, das Wasser durchdringt den ganzen Stoff; es ist im Stoff immanent. Das Wasser ist fast untrennbar vom Stoff, denn wenn wir den Stoff berühren können wir die Nässe und das tropfende Wasser sehen; und dennoch ist das Wasser nicht der Stoff. Es gibt keine Verbindung zwischen dem Stoff und dem Wasser. Dass Gott das ganze Universum durchdringt, jede kleinste Sache in der Welt, selbst das kleinste Atom, bedeutet nicht, dass Gott sich mit den Fehlern des Lebens verwickelt hat, den Begrenzungen von Dingen, der Ortsgebundenheit von Körpern, der Unwissenheit, die Individuen charakterisiert. Diese sind keine Bestandteile des höchsten Wesens.

Die Transzendenz, die die wirkliche Natur Gottes ist, befreit ihn von jeder Art von Fehlern, die ansonsten in den Wirkungen gesehen wird, die Er durchdringt und in denen Er immanent ist. Darum wird hier gesagt, dass die Täterschaft in Handlung - das Bewusstsein, dass die eigene Individualität für das Werk verantwortlich ist – nicht von Gott erschaffen wird. Sie besteht aufgrund des Fehlers des Egos, dass man das Gefühl hat, man würde eine Handlung ausführen. Die Handlung selbst ist ein Prozess, der durch die Bewegung der *gunas* der *prakriti* erzeugt wird und deshalb kommt auch dies nicht von Gott. Er ist für überhaupt gar nichts verantwortlich. Gott ist für alles verantwortlich; und dennoch ist er für nichts verantwortlich. Es kann auf jede Weise gesehen werden. Gottes Verantwortlichkeit für alles liegt in der Tatsache, dass Er immanent ist, und Seine Freiheit von jeder Art der Verwicklung entsteht aufgrund Seiner höchsten Transzendenz.

Na kartṛtvaṁ na karmāṇi lokasya sṛjati prabhuḥ, na karmaphalasaṁyogaṁ: Die Frucht der Handlung, die sich durch Handlungen anhäuft, die mit einem Motiv nach der Frucht durchgeführt werden; auch dies wird nicht von Gott selbst getan. Er denkt nicht daran, uns etwas zu geben. Weder nimmt Er irgendetwas, noch gibt Er uns irgendetwas. Eine automatische Handlung findet statt aufgrund des strukturellen Musters des Universums. Egal ob wir in den Himmel oder in die Hölle kommen oder wiedergeboren werden, wir können nicht sagen, dass Gott denkt, dass wir irgendwohin geworfen werden sollten oder dass man uns eine Wiedergeburt annehmen lassen sollte. Es ist nichts derartiges. Das Universum ist ein automatisches Handlungssystem und erfordert kein Eingreifen von aussen durch Gott. Tatsächlich ist Gott keine äussere Sache und ist keine ausserkosmische Wirklichkeit. Noch kann man Gott mit dem Kosmos selbst identifizieren. Die Unterteilungen, die Veränderungen, die Begrenzungen und die raumzeitlichen Bedingungen, die die Eigenschaften der Welt sind, können nicht Gott zugeschrieben werden. In einem Sinne können wir sagen, dass es nichts in der Welt gibt, was in Gott gefunden werden kann; aber in einem anderen Sinne kann alles in Gott gefunden werden, weil die Werte, die wir in dieser Welt sehen, aus einer Transzendenz entstehen, die für die Augen unsichtbar und für den Geist unvorstellbar sind.

Es ist wie die Analogie der Schlange und des Seils. Die Schlange ist nicht das Seil und deshalb können wir nicht sagen, dass das Seil zu der Schlange geworden ist; und dennoch wäre die Schlange nicht dort, wenn das Seil nicht dort wäre. Das Seil ist für die Schlange verantwortlich, und dennoch ist das Seil nicht für die Schlange verantwortlich. Das Seil ist niemals zur Schlange geworden; deshalb können wir nicht sagen, dass das Seil für das Erscheinen der Schlange verantwortlich ist. Und dennoch wäre ohne das Seil die Schlange nicht darin erschienen. Ebenso ist Gott für nichts verantwortlich, was in der Welt geschieht, und dennoch kann nichts ohne Gottes Existenz in der Welt geschehen. Gott hat eine sehr entscheidende Position inne: Gott tut alles, und dennoch tut er gar nichts.

Na karmaphalasaṁyogaṁ svabhāvas tu pravartate: Die natürliche Tendenz des Daseins selbst ist für das verantwortlich, was wir Handlung und Motivation

in irgendeine Richtung nennen. *Nādatte kasyacit pāpaṁ na caiva sukṛtaṁ vibhuḥ, ajñānenāvṛtaṁ jñānaṁ tena muhyanti jantavaḥ* (5.15): Gott nimmt nicht unsere Sünde oder unseren Verdienst, weil Verdienste und Sünden nur in individualisierter Existenz Bedeutung haben, in der das Bewusstsein durch den Körper und die Sinnesorgane arbeitet; deshalb können Sünde und Verdienst nicht dem Bewusstsein zugeschrieben werden, das nicht durch die Sinnesorgane und den individuellen Geistapparat arbeitet. Universale Existenz denkt nicht durch den Geist und nimmt nicht durch die Sinnesorgane wahr. Darum können die Eigenschaften, die zum Geist und den Sinnen gehören, nicht Gott zugeschrieben werden.

Also, was geschieht mit unseren verdienstvollen Karmas und unseren Sünden und so weiter? Wird niemand für seine Sünden bestraft? Die Menschen werden *durch* ihre Sünden bestraft. Die Sünde selbst bestraft uns; jemand anderes, wie ein Richter, der im Gericht sitzt, bestraft uns nicht für unsere Sünden. Eine Sünde ist eine spezielle fehlgeleitete, fehlangepasste Situation, die ein Individuum in diesem Kosmos einnimmt; diese Fehlanpassung selbst ist die Sünde. Die Sünde selbst bestraft uns, und es gibt niemanden sonst von aussen, der uns mit einer Rute auf den Kopf schlägt. Das heisst, ein in sich selbst vollständiger Organismus nimmt eine in sich selbst vollständige Situation ein, und seine Gesundheit und Krankheit hängen vollständig von der Art und Weise ab, auf die die Bestandteile des Organismus funktionieren. Es gibt keine dritte Wirklichkeit, keine ausserphysikalische Wirklichkeit die kommt, und sich in die falschen Handlungen oder die richtigen Handlungen einer Person einmischt.

Darum wird gesagt, dass die im höchsten Zustand des Yoga ausgeführten Handlungen weder verdienstvoll noch schuldhaft genannt werden können. *Karma suklakrishnam*: Karmas sind entweder schwarz oder weiss. Aber für den Yogi sind Karmas weder schwarz noch weiss. Das Schwarze oder Weisse entspricht der Falschheit oder Richtigkeit der Wahrnehmung. Was wir Sünde nennen ist nichts anderes als die Verfestigung, die Kondensation falscher Handlungen, die für lange Zeit angedauert haben; und *punya* oder Verdienst ist die Kondensation guter Handlungen, die wir ausgeführt haben. Um noch einmal zu wiederholen, was ich gesagt habe, ist eine gute Handlung die Tendenz in unserem Bewusstsein, die sich in Richtung immer grösserer Dimensionen seiner selbst bewegt, und eine Sünde ist eine Kontraktion des Bewusstseins, das sich immer mehr in Richtung des physischen Körpers bewegt; und die schlimmste Sünde ist es, das Bewusstsein in den Körper selbst eingeschlossen zu haben und zu denken, dass man nur der Körper sei.

Nādatte kasyacit pāpaṁ na caiva sukṛtaṁ vibhuḥ, ajñānenāvṛtaṁ jñānaṁ tena muhyanti jantavaḥ: Aufgrund einer kosmischen Unwissenheit leiden alle Individuen. Ihr Leiden oder ihre Freuden sind keine Produkte, die von Gott ausgehen. Die Transzendenz Gottes schliesst alle Verbindungen mit den Veränderungen der *prakriti* aus, obwohl sich ohne Ihn die *prakriti* nicht bewegen kann: *ajñānenāvṛtaṁ jñānaṁ tena muhyanti jantavaḥ*.

Tadbuddhayas tadātmānas tanniṣṭhās tatparāyaṇāḥ, gacchantyapunarāvṛttiṁ jñānanirdhūtakalmaṣāḥ (5.17): Man kann diesen Zustand äusserster

Vollkommenheit frei vom Guten und Schlechten der Dinge oder den Eigenschaften der *prakriti* durch intensive Konzentration auf die Transzendenz erreichen, die Gott ist. Gott ist makellos, weil es in Gott keinen Wechsel, keine Veränderung, keinen Unterschied, keine Körperlichkeit und keine Äusserlichkeit gibt. Meditation muss durch das Bewusstsein des Suchers auf eine universale Transzendenz seiner selbst durchgeführt werden, frei von der Umklammerung von was immer die Welt zu sein scheinen mag.

Tadbuddhayaḥ: Diejenigen sind *tadbuddhayaḥ*, die in ihrem Intellekt gefestigt sind, und durch ihren Intellekt sind sie in Dem gefestigt, und ihr Verständnis wurzelt in Dem.

Tadātmānaḥ: Dessen Selbst vollständig in Dem wohnt. Unsere eigene Existenz ist Seine Existenz, und Seine Existenz ist unsere Existenz; dieser Zustand wird *tadātmānaḥ* genannt. *Tadātmānaḥ* ist die Vereinigung des niedrigen Selbst mit dem höheren Selbst. Das heisst, das individuelle Selbst vereinigt sich mit dem Universalen Selbst. Dieser Zustand wird *tadātmānaḥ* genannt. Das Selbst derer, die fest in ihrem Verständnis gegründet sind, wurzelt auch in diesem höchsten Wesen.

Tanniṣṭhāḥ: Dessen Hauptbeschäftigung des Gegründetsein in diesem Höchsten Wesen ist. Unsere tägliche Aktivität, unser Beruf, unsere Beschäftigung, was immer wir auch tun, ist eine Vorbereitung uns selbst in Dem zu gründen. Es bedeutet nicht, dass unsere tägliche Routine der Gottesverwirklichung entgegengesetzt ist. Die Aktivitäten von Menschen, die tägliche Routine von jedem, sollte so ausgeführt und so veredelt und harmonisiert werden , dass sie in Hinblick auf dieses Höchste Wesen, das vollkommene Ordnung ist, vollkommen in Ordnung bleibt. Es bedeutet nicht, dass wenn wir uns auf Gott zubewegen, wir uns von falsch nach richtig bewegen. Es ist eine Bewegung vom geringeren Richtig zum höheren Richtig. Es ist auch keine Bewegung von der Unwahrheit zur Wahrheit. Es eine Bewegung von der geringeren Wahrheit zur höheren Wahrheit.

Darum bemerken die Menschen, deren Atman, das Selbst, herausragend im Höchsten Selbst gegründet ist, dass ihre ganze tägliche Routine auch so umfangreich von dieser Vereinigung betroffen ist, dass die ansonsten zerstreuende und ablenkende Form menschlicher Aktivität zu einer vielfältigen Ausstrahlung des Selbst wird, das im Hintergrund aller Aktivität steht, genauso wie Strahlen von der Sonne ausgehen. Man kann von den Sonnenstrahlen sagen, dass sie auf eine Weise die Aktivitäten der Sonne sind; aber diese Aktivität der Sonne in der Gestalt dieser Emanation von Strahlen ist nicht unabhängig von der Existenz der Sonne. Darum kann man das Licht und den Glanz der Sonne auch in den Strahlen sehen. Die Handlung der Sonne ist identisch mit der Existenz der Sonne. Auf ähnliche Weise sollten unsere Aktivitäten von spiritueller Natur sein, sie sollten vollständig durch die Natur des Bewusstseins bestimmt sein. Oder jede Arbeit ist nichts anderes als eine Bewegung des Selbst; das Bewusstsein bewegt sich in Form von Aktivität. So ist Aktivität überhaupt keine Bindung mehr. Sie ist unser eigenes Selbst, das sich in Richtung auf sich selbst hin bewegt, teilweise innerlich, teilweise äusserlich, so wie Wellen Aktivitäten des Ozeans sind; und dennoch sind sie keine Aktivitäten des Ozeans, das die Aktivität selbst

eins mit dem Ozean wird. *Tanniṣṭhāḥ*: Dies ist die eigene Gründung in diesem Höchsten Wesen. *Niṣṭhāḥ* ist Gründung, Verwurzelung.

Tatparāyaṇāḥ ist immer eifrig, Das zu erreichen. Tagein und tagaus brüten wir über die Möglichkeit dieser Höchsten Erreichung: „Wann werde ich es bekommen, wann werde ich es bekommen, wann werde ich es bekommen?“ Du kannst damit weitermachen, dieses Mantra zu chanten: „Wann werde ich es bekommen, wann werde ich es bekommen, wann werde ich es bekommen, wann werde ich es bekommen?“ Dieser kleine Satz ist auch ein Rezept dafür, den Geist zurück zum Punkt der Konzentration auf Das zu bringen. Der Eifer dieses Sein in uns selbst zu empfangen, der Eifer, uns selbst mit diesem Sein zu vereinen ist *tivra vairagya*, intensive Anhaftungslosigkeit gegenüber den weltlichen Objekten. Es ist *tivra samvega* oder intensive Begeisterung sich mit Gott zu vereinen. Dies ist ein Wort, das in Patanjalis Sutra verwendet wird - *tīvrasaṁvegānām āsannaḥ* (Y.S. 1.21): Gott ist dir in dem Ausmasse nah, wie du begierig bist, ihn zu erreichen. *Tatparāyaṇāḥ* bedeutet jemand, der intensiv begierig ist, Das zu erreichen, und dessen Eifer wie eine Flamme brennt .

Gacchantyapunarāvṛttiṁ: Solche Personen, die die Unsterblichkeit erlangt haben, werden nicht in diese Welt der Sterblichkeit zurückkehren.

Jñānanirdhūtakalmaṣāḥ: Weil sie durch das höchste Wissen gereinigt sind, werden sie nicht in dieser Welt der Bindung und Begrenzungen wiedergeboren. Unsterblichkeit ist erlangt.

Ihaiva tair jitaḥ sargo yeṣāṁ sāmye sthitaṁ manaḥ, nirdoṣaṁ hi samaṁ brahma tasmād brahmaṇi te sthitāḥ (5.19): Es mag von einem gesagt werden, dass man Gott genau hier, genau jetzt erlangt hat, vorausgesetzt, dass man frei ist von *kama* und *krodha*, Begierde und Zorn. Dies sind die Hindernisse, die unser Bewusstsein um unsere Nähe zu Gott verhindern und eine falsche Vorstellung erschaffen, dass Gott von uns entfernt ist. Wiedergeburt wird von Menschen genau jetzt und genau hier überwunden.

Ihaiva tair jitaḥ sargo yeṣāṁ sāmye sthitaṁ manaḥ: Diejenigen, deren Geist innerlich und äusserlich vollkommen harmonisiert ist, und die in einem Zustand vollkommen Gleichgewichts sowohl in sich als auch in Beziehung mit der äusseren Welt leben, sind frei von Liebe und Hass und darum gibt es in ihnen nichts, was Wiedergeburt verursachen wird. In diesem Sinne, so können wir sagen, sind sie für die Unsterblichkeit erwählt. Sie werden nicht wiedergeboren werden.

Ihaiva tair jitaḥ sargo yeṣāṁ sāmye sthitaṁ manaḥ, nirdoṣaṁ hi samaṁ brahma tasmād brahmaṇi te sthitāḥ: Makellos ist das Höchste Absolute, die höchste Reinheit ist Gott der Allmächtige. Weil dies der Fall ist, sind diejenigen, die in der Reinheit ihres Bewusstseins vollkommen sind, diejenigen, die frei von den Zerstreuungen sind, die den Geist charakterisieren, automatisch in Brahman gegründet. Das Erlangen Gottes ist keine zukünftige Möglichkeit. Es ist eine ewige Errungenschaft genau hier und jetzt. Gott ist nicht in der Zeit und nicht im Raum. Deshalb gibt es keine Entfernung zwischen uns und Gott. Deshalb gibt es für Gott kein Morgen. Gottes Handlungen sind sofortige Handlungen, und Gottesverwirklichung ist auch ein sofortiges Ereignis. Plötzlich ist das Auftreten

dieses sogenannten Ereignisses, das wir Gottesverwirklichung nennen: *nirdoṣaṁ hi samaṁ brahma tasmād brahmaṇi te sthitāḥ*.

Vidyāvinayasaṁpanne brāhmaṇe gavi hastini, śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ samadarśinaḥ (5.18): Das Hohe und das Niedrige sehen für den harmonisierten Blick des Wesen gleich aus. Egal ob er eine gelehrte Person oder einen Narren sieht, es macht keinen Unterschied für ihn. Er sieht dieselbe zugrundeliegende Wirklichkeit in beiden, die von den Augen der Welt als überlegen und unterlegen betrachtet werden. Egal ob es ein gelehrter Weiser oder ein Tier ist – eine Kuh oder ein Elefant oder ein Hund – der Blick des Weisen sieht nur die zugrundeliegende Wirklichkeit, genau wie ein Goldschmied nur die Qualität und das Gewicht des Goldes in einem Schmuckstück sieht. Der Goldschmied hat kein Interesse an der Form des Schmuckes; er sieht nur das Gewicht und wieviel Gold darin ist, auf dieselbe Weise wie ein Tiger nur Fleisch in seinem Opfer sieht und nicht sieht, was es ist, worauf er sich stürzt. Egal ob der Tiger sich auf einen grossen Heiligen oder ein kleines Kind oder Tier stürzt, es sieht dort nur seine Nahrung. Genauso, wie der Eisenschmied nur Eisen und der Goldschmied nur Gold sieht, so sieht der grosse Weise überall nur Bewusstsein. *Sarvataḥpāṇipādaṁ tat sarvato'kṣiśiromukham* (13.13) etc., wie es uns in einem zukünftigen Kapitel gesagt werden wird.

Paṇḍitāḥ samadarśinaḥ: Diejenigen, die in der spirituellen Überlieferung gelehrt sind, die mit der Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge ausgestattet sind, sehen überall Einheit.

Diskurs 13

Das fünfte Kapitel endet:
Die Eigenschaften des in Brahman gegründeten Weisen

na prahṛṣyet priyaṁ prāpya nodvijet prāpya cāpriyam
sthirabuddhir asaṁmūḍho brahmavid brahmaṇi sthitaḥ (5.20)
bāhyasparśeṣvasaktātmā vindatyātmani yat sukham
sa brahmayogayuktātmā sukham akṣayam aśnute (5.21)
ye hi saṁsparśajā bhogā duḥkhayonaya eva te
ādyantavantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ (5.22)
śaknotīhaiva yaḥ soḍhuṁ prāk śarīravimokṣaṇāt
kāmakrodhodbhavaṁ vegaṁ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ(5.23)
yo'ntaḥsukho'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ
sa yogī brahmanirvāṇaṁ brahmabhūto'dhigacchati (5.24)
labhante brahmanirvāṇam ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ
chinnadvaidhā yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ(5.25)
kāmakrodhaviyuktānāṁ yatīnāṁ yatacetasām
abhito brahmanirvāṇaṁ vartate viditātmanām (5.26)
sparśān kṛtvā bahir bāhyāṁś cakṣuś caivāntare bhruvoḥ
prāṇāpānau samau kṛtvā nāsābhyantaracāriṇau (5.27)
yatendriyamanobuddhir munir mokṣaparāyaṇaḥ
vigatecchābhayakrodho yaḥ sadā mukta eva saḥ (5.28)
bhoktāraṁ yajñatapasāṁ sarvalokamaheśvaram
suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati (5.29)

Dies sind die abschliessenden Verse des fünften Kapitels. *Na prahṛṣyet priyaṁ prāpya nodvijet prāpya cāpriyam*: Der grosse in Brahman gegründete Weise erfreut sich weder wenn er angenehme Dinge erwirbt, noch trauert er, wenn er in Kontakt mit unangenehmen Dingen kommt, weil er mit einem gleichem Blick die Substanzen sieht, die die Bestandteile sowohl der angenehmen als auch der unangenehmen Dinge sieht.

Die atomaren und molekularen Komponenten von Substanzen verursachen die Verschiedenheit einer Substanz von einer anderen. Milch kann giftig werden, wenn ein Molekül entfernt wird. Alle Dinge sind nur Zusammensetzungen von einheitlich verbreiteten Substanzen. Ihre Permutationen und Kombinationen lassen die Dinge unterschiedlich aussehen – schön oder hässlich, beleibt oder dünn, notwendig oder unnötig, angenehm oder unangenehm. Deshalb gibt es für die universale Sicht auf die grundlegende Substanz aller Dinge weder Freude bei der Wahrnehmung dessen, was scheinbar angenehm ist, noch gibt es Trauer bei der Wahrnehmung dessen, was scheinbar unangenehm ist. Das Angenehme und das Unangenehme sind eigentlich keine Dinge; sie sind Reaktionen, die von unserer Persönlichkeit hinsichtlich einer bestimmten Beschaffenheit von Dingen ausgelöst werden. Also sind Dinge eigentlich weder gut noch schlecht, weder

schön noch hässlich, weder angenehm noch unangenehm. Wir lösen unterschiedliche Reaktionen aus aufgrund des besonderen Aufbaus unserer psychophysischen Individualität, die nur bestimmte Dinge unterbringen kann und bestimmte andere Dinge nicht unterbringen kann. Deshalb sehen bestimmte Dinge angenehm aus und bestimmte Dinge sehen unangenehm aus. Aber für die Person, die nicht individuell ist, oder überindividuell – übermenschlich, *atimanav* – für diese Person, die eine ausgeglichene Sicht des Kosmos hat, sind Dinge weder angenehm noch unangenehm, weil sie in der universalen Wirklichkeit gegründet ist. *Brahmaṇi sthitaḥ*: Unerschütterliches Verstehen besitzt er, und sein Selbst ist in Brahman gegründet.

Bāhyasparśeṣvasaktātmā vindatyātmani yat sukham, sa brahmayogayuktātmā sukham akṣayam aśnute: Wenn wir vollständig von der Verbindung mit den Sinnesobjekten gelöst sind, wenn die Sinne keinerlei Bedeutung in den äusseren Objekten sehen und deshalb das Bewusstsein nicht nach aussen in Richtung der Gegenstände ziehen, wenn Bewusstsein sich nicht selbst durch Wahrnehmung in Begriffen der Sinnesorgane überwältigt, dann nimmt die Energie der Person zu, und das Selbst erkennt sich selbst, während das Selbst sich in der Wahrnehmung und im Kontakt mit äusseren Objekten verliert. In jeder Wahrnehmung gibt es ein Element, Bewusstsein zu verlieren. Das ist der Grund warum in den Yoga Sutras von Patanjali selbst die Wahrnehmung eines Objektes ohne jedes Element von Liebe oder Hass eine falsche Wahrnehmung genannt wird, weil vom Standpunkt des Yogas aus jede Wahrnehmung, selbst wenn es sogenannte richtige Wahrnehmung ist, nur bruchstückhaft ist. Zum Beispiel ist dort ein Gebäude, und es ist wirklich eine richtige Wahrnehmung; wir sagen nicht, es sei ein Elefant. Zu sagen es ist ein Gebäude und kein Elefant ist wahrlich eine richtige Wahrnehmung, aber von einem anderen Gesichtspunkt aus ist es keine richtige Wahrnehmung, weil das begrenzte Handeln des Geistes eines Individuums bestimmte Formen als „ein Gebäude“ charakterisiert, während wir genaugenommen innerlich bemerken werden, dass das, was in einer Sache ist, auch in einer anderen Sache ist.

Darum erfreut sich derjenige, der vollkommen frei von Anhaftung an äussere Dinge ist - *āhyasparśeṣvasaktātmā* –in sich und geniesst eine Seligkeit, die Brahman selbst ist. *Bāhyasparśeṣv-asaktātmā vindatyātmani yat sukham, sa brahmayogayuktātmā*: Das Bewusstsein mit sich selbst zu identifizieren, indem man es von der Verstrickung mit der Sinneswahrnehmung befreit, ist gleichbedeutend damit, in Brahman gegründet zu sein. Das universale Brahman ist im Atman jedes Individuums. Der Raum ist universal; aber derselbe universale Raum kann, wenn wir den Raum nur in einem Gefäss sehen, so erscheinen, als sei er auf ein kleines Gefäss begrenzt. Der Raum innerhalb des Gefässes wird Topf-Äther genannt – *ghatakash*. Der Topf-Äther sieht sehr klein aus, weil er durch die Wände des Topfes begrenzt ist, und der grössere Raum – der *mahakasa* ist – scheint grösser zu sein als der kleine Raum in dem Topf. Also scheint es einen Unterschied zwischen dem universalen *akasha* oder dem universalen Äther und dem im Topf befindlichen individuellen Äther zu geben - aber in Wirklichkeit gibt es keinen solchen Unterschied. Der Raum ist nicht in zwei Teile unterteilt

worden, innerhalb und ausserhalb des Topfes. Dasselbe Bewusstsein ist in uns und ausserhalb von uns.

Also ist unsere Innerlichkeit, die Selbstheit, die wir geniessen, die Seligkeit, die aus der Loslösung des Bewusstseins von den Sinnesobjekten entsteht, dasselbe wie die Seligkeit Brahmans – der universalen Wirklichkeit, die aus unserem sogenannten kleinen Selbst hervorgeht, sich erhebt. Die universale Wirklichkeit erhebt sich zum Handeln in dem Moment, indem das sogenannte kleine Selbst sich vom Kontakt mit Dingen zurückzieht und sich mit nichts Äusserlichem beschäftigt - *sa brahmayogayuktātmā sukham akṣayam aśnute*.

Ye hi saṁsparśajā bhogā duḥkhayonaya eva te, ādyanta-vantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ: Jede Freude, die aus dem Kontakt einer Sache mit einer anderen Sache entsteht, kann nicht als wirkliche Freude betrachtet werden. Es gibt fünf Arten von Kontakt mit äusseren Dingen: Kontakt durch die Augen, Kontakt durch die Ohren, Kontakt durch die Nase, Kontakt durch die Haut und Kontakt durch die Zunge. Die Freude, die wir durch diese Art von Kontakt erhalten, ist eine unzuverlässige Freude. Es ist eine trügerische Erfahrung, die wir machen, und wir kommen fälschlich zu der Schlussfolgerung, dass wir Glück erfahren, weil diese Art von Kontakt am Anfang angenehm erscheint, aber später Sorgen verursacht.

Selbst zum Zeitpunkt des Genusses eines Sinnesobjekts sind wir unter einer Täuschung, und es ist keine wirkliche Freude, die wir erfahren. Warum fühlen wir uns glücklich, wenn wir in Kontakt mit einer Mango oder einer Tasse voll köstlichem *kheer* oder irgendeinem angenehmen Objekt kommen? Der Grund dafür ist, dass wenn der Geist nicht in Kontakt mit irgendeinem Sinnesobjekt ist, er in sich ruhelos ist und er nach aussen geht, um seine eigene Nahrung in Form von Objekten zu suchen. Der Geist, der nicht in Kontakt mit Objekten ist, bewegt sich nach aussen um diejenigen Objekte zu suchen, deren Kontakt er angenehm findet. Wenn der Geist sich auf diese Weise bewegt, dann bewegt sich das Bewusstsein des Atman oder Selbst zusammen mit dem Geist auch – genau wie Elektrizität durch einen Draht fliesst. Wo auch immer der Draht ist, dort ist auch Elektrizität. Wo auch immer der Geist ist, dort geht scheinbar auch der Atman hin, aufgrund der Anhaftung zwischen dem Geist und dem Bewusstsein, die vom Karma verursacht ist; und wenn der Kontakt mit dem Bewusstsein stattfindet, dann hat der Geist das Gefühl, dass es keine weitere Notwendigkeit mehr gibt, sich in der Suche nach einem Objekt aussen zu bewegen, weil das Objekt schon in unseren Besitz gekommen ist. Der Geist hört auf, sich aussen zu bewegen und kommt in Kontakt mit dem inneren Selbst. Sofort gibt es eine Freude. Die Freude ist also aus uns gekommen. Sie ist nicht von dem Objekt gekommen, und dennoch denken wir närrischerweise, dass das Objekt mit Seligkeit bemalt ist und wir die Wohnstätten von Sorgen sind, was nicht wahr ist. Das Gegenteil ist der Fall. All diejenigen, die den Sinnesgenüssen nachrennen, werden früher oder später Sorgen ernten, weil alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat - *ādyantavantaḥ*. Das, was einen Anfang hat, wird auch ein Ende haben, weil unsere Vergnügungen, die aus dem Kontakt entstehen, mit dem Kontakt selbst beginnen. Deshalb werden sie enden, wenn der Kontakt zu Ende geht.

Es gibt einen Verlust aufgrund von Sinneskontakt. Unsere Beziehung zu dieser Welt ist zerbrechlich. Das Mahabharata sagt uns, dass genau so, wie zwei Holzklötze, die auf der Oberfläche des Ozeans treiben, miteinander aufgrund der vorherrschenden Winde in Kontakt kommen können, wir miteinander in Kontakt kommen und Verwandte, Freunde, eine Gemeinschaft werden; aber wenn der Wind in eine andere Richtung bläst, dann bewegen sich die Klötze voneinander weg, als hätten sie keine Verbindung. So wirst du, wenn der Wind der kosmischen Kraft in eine andere Richtung bläst, an einen Ort und ich an einen anderen Ort gebracht, als wären wir überhaupt nicht hier geboren worden. Der grosse Weise Vyasa hat im Mahabharata geschrieben: *yathā kāśṭaṁ ca kāśṭaṁ ca sameyātāṁ mahodadhau, sametya ca vyatIyātaṁ tadvad-bhūtasamāgamaḥ*. Das in Kontaktkommen von Wesen, die Freundschaft, die wir haben, die Gemeinschaft, die wir menschlich gründen, sie alle sind falsch in dem Sinne, dass sie von den Winden kosmischer Mächte bestimmt werden, die Kontakt verursachen; und wenn diese Winde in eine andere Richtung wehen, werden wir getrennt, und dann sagen wir, jemand sei gestorben. „Ich habe jemanden verloren. Mein Bruder ist tot," so weinen wir in Trauer. Warum sind wir dann überhaupt in Kontakt gekommen, wenn wir hinterher weinen? Also hat der Kontakt mit Objekten einen Anfang, und er hat auch ein Ende. Deshalb sind alle Freuden, die aus Kontakt entstehen am Ende ein Gift, auch wenn sie am Anfang wie Honig aussehen. *Ādyantavantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ*: Weise Menschen erfreuen sich nicht an den Sinnesobjekten.

Śaknotīhaiva yaḥ soḍhuṁ prāk śarīravimokṣaṇāt, kāma krodhodbhavaṁ vegaṁ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ: Gesegnet ist die Person, die sich selbst vor dem Ablegen ihres Körpers von Begierde und Zorn zurückhalten kann. Die Vehemenz von Zorn und die Vehemenz von Begierde sind tatsächlich die Vehemenz des Geistes, der in Begriffen der Sinnesobjekte denkt. Deshalb arbeitet derjenige, der sich danach sehnt, gesegnet zu sein, und der nicht in diesem *samsara*, in dieser weltlichen Existenz, vergehen will, sehr hart - *kāma-krodhodbhavaṁ vegaṁ*. *Sa yuktaḥ*: Solch eine Person ist mit der Wirklichkeit vereinigt.

Wir können nicht von der Begierde nach äusseren Dingen frei sein, solange wir nicht mit dem universalen Sein vereinigt sind. Solange wir kein Element der Universalität in unserer Erfahrung haben, ist es nicht möglich, dass der Geist von den Objekten der Begierde frei ist. Darum nützt es nichts nur zu versuchen, die äusseren Objekte abzulegen, sie wegzuwerfen, sie in die Ganga zu werfen und uns vorzustellen, dass wir keine Begierden haben. Wir können von der Sehnsucht nach etwas nicht frei sein, solange wir nicht etwas Grösseres erkannt und erlangt haben. Das Objekt wird uns nicht länger quälen und peinigen, wenn es etwas grösseres als das Objekt gibt, was wir in unserem eigenen Selbst entdeckt haben. Wenn wir den Ozean in uns haben, dann rennen wir nicht einem Becher Wasser hinterher.

Darum obliegt es jedem Schüler des Yoga, hart zu arbeiten, und nicht nur negativ durch Zurückhalten der Sinnesorgane durch fasten, nicht schlafen, nicht sprechen und körperlich von den Dingen entfernt zu sein. Diese Methode ist alleine nicht adäquat, weil wir Bewusstsein nicht aushungern können.

Bewusstsein möchte Nahrung; deshalb müssen wir ihm die Nahrung der universalen Erfahrung geben, in jedem Masse, wie sie sich ausdrückt. Es mag nicht die höchste Universalität sein, aber sie sollte höher als die übliche Individualität sein. Nur dann werden die Begierden spontan zu einem Ende kommen. Wenn wir eine Million Dollar haben macht es uns nichts, wenn wir einen Dollar verlieren; aber wenn wir nur zehn Dollar haben, dann sieht ein Dollar schon sehr gut aus. Auf ähnliche Weise würde es uns nicht kümmern, die ganze Welt des Sinneskontaktes zu verlieren, wenn das Absolute in unserer bewussten Erfahrung verwirklicht wird. Nur eine Person, die ihre Universalität verwirklicht hat, kann frei von Begierde und Zorn sein.

Yo'ntaḥsukho'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ, sa yogī brahmanirvāṇaṁ brahmabhūto'dhigacchati: Wer in seinem eigenen Selbst gesegnet ist, wer sich in seinem eigenen Selbst erfreut, wer in seinem eigenen Selbst frohlockt, wer in seinem eigenen Selbst ruht, wer Leben in seinem eigenen Selbst findet – solch eine Person hat Brahman erlangt. *Yontaḥsukh*: wessen Befriedigung innerlich ist, in ihm; *antarārāmaḥ*: wer sich nur in sich selbst zurücklehnt und dort seine Wohnstatt hat; *tathāntar-jyotir eva yaḥ*: wessen Erleuchtung, wessen Licht, wessen Führung auch innerlich ist; *sa yogī brahmanirvāṇaṁ*: er verschmilzt mit Brahman weil er zu Brahman geworden ist. *rahmabhūto'dhigacchati*: Das Universale ist nichts als Brahman, und Brahman ist nichts als das Universale. Deshalb ist das Erlangen von Brahman dasselbe wie die Voraussetzung der grössten Dimension unseres eigenen Bewusstseins, unserer eigenen Individualität, die sich zu kosmischen Ebenen ausdehnt, bis es nichts Äusserliches mehr für sie gibt. So wird Atman Brahman, das Individuelle wird zum Überindividuellen, dem wahrhaftig Universalen - *sa yogī brahmanir-vāṇaṁ brahmabhūto'dhigacchati*.

Kāmakrodhaviyuktānāṁ yatīnāṁ yatacetasām, abhito brahmanirvāṇaṁ vartate viditātmanām: Das Brahman, das wir suchen, ist direkt vor uns, vorausgesetzt wir sind frei von Begierde und Zorn. Yogis, die selbstkontrollierte Personen sind, die frei von *kama* und *krodha* sind - *kāmakrodhaviyuktānāṁ yatīnāṁ yatacetasām* – deren Geist mit dem Selbst vereinigt ist, für solche Personen ist Brahman hier, und nicht an einem entfernten Ort. Es ist genau hier und jetzt. *Abhitaḥ*: Für diese Person ist Brahman überall. Es gibt keine Entfernung zwischen ihr und Brahman; es ist eine ewige Präsenz, die als *brahmanirvāṇa* erfahren wird: *sa yogī brahmanirvāṇaṁ brahmabhūto'dhigacchati*.

Der gesamte Yoga wird in zwei Versen gegen Ende des fünften Kapitels beschrieben, und das sechste Kapitel ist ein langer Kommentar zu diesen. Was mit Yoga gemeint ist, wird ausführlich im sechsten Kapitel dargelegt, aber der Same dieses langen Kommentars wird in diesen beiden Versen gegen Ende des sechsten Kapitels gesät: *sparśān kṛtvā bahir bāhyāṁś cakṣuś caivāntare bhruvoḥ, prāṇāpānau samau kṛtvā nāsābhyantaracāriṇau*; *yatendriya manobuddhir munir mokṣaparāyaṇaḥ, vigatecchābhayakrodho yaḥ sadā mukta eva saḥ*.

Sparśān kṛtvā bahiḥ: Durch die in den früheren Versen beschriebenen Methoden den äusseren Kontakt abschneidend. *Sparśān kṛtvā bahir bāhyāṁś*

cakṣuś caivāntare bhruvoḥ: Die Dinge nicht mit offenen Augen anschauend, sondern die Augen in einem gewissen Masse schliessend, als würden wir niemanden anblicken, oder auf den Fleck zwischen den Augenbrauen starrend. An einer Stelle im sechsten Kapitel wird uns gesagt, dass es aussehen wird, als würden wir auf die Nasenspitze schauen. Jetzt wird gesagt dass es aussehen wird, als ob wir uns auf die Mitte zwischen den Augenbrauen konzentrieren würden, was der Fall sein mag.

Sparśān kṛtvā bahir bāhyāṁś cakṣuś caivāntare bhruvoḥ, prāṇāpānau samau kṛtvā: Den Atem, der *apana* und *prana* ist, ausgleichend und nicht schwer oder mit Schwierigkeiten ausatmen und einatmen. Wenn wir schnell rennen, atmen wir auf eine ungewöhnliche und abnormale Weise. Es gibt Keuchen, ein enormes Ausstossen des *prana* und auch einen enormen Wunsch, das *prana* nach unten zu stossen. Zu viel körperliche Übung, die das *prana* nach aussen stossen und den Körper erschöpfen wird, ist nicht sehr förderlich für die Yoga Praxis. Yoga Asanas sind besser als gewöhnliche körperliche Übung, denn wenn wir rennen während wir Sport treiben, dann schwitzen wir, die Energie geht nach aussen, wir fühlen uns müde und atmen schwer, erschöpfen uns selbst; aber in Yoga Asana gibt es ein ruhiges und stilles Biegen des inneren *pranas*. Selbst wenn wir die Asanas lange machen fühlen wir uns nicht erschöpft, wir schwitzen nicht, und unser Atem hebt sich nicht, wie er es tut, wenn wir rennen oder springen. Es ist ein Verinnerlichungsprozess der in der Yoga Asana stattfindet. Die Veräusserlichung von *prana* findet in gewöhnlichen Spielen statt. Darum sind Yoga Asanas der westlichen Art körperlicher Übungen überlegen. Die *pranas* und *apanas* - das Atmen, das sowohl innerlich als auch äusserlich ist – sollten auf solch eine Weise ausgeglichen werden, dass sie für die Konzentration des Geistes förderlich sind.

Der Atem und der Geist sind wechselseitig miteinander verbunden. So wie jedes Zahnrad im Mechanismus einer Uhr mit den Zeigern verbunden ist, die die Zeit anzeigen, gibt es eine Verbindung zwischen dem Geist und dem *prana*. Das *prana* ist wie die Zeiger der Uhr. Es kann gesehen werden, aber der Geist ist innerlich und kann nicht gesehen werden. Man sagt, dass das *prana* auf zwei Weisen kontrolliert werden kann, genauso wie es zwei Wege gibt, um eine Uhr anzuhalten. Ein Weg ist, die Zeiger festzuhalten; dann hält die Uhr an, aber es gibt immer noch Druck von den Rädern innen, die die Zeiger bewegen wollen. Auf ähnliche Weise ist ein blosses Anhalten des Atems nicht förderlich, um das *prana* anzuhalten, wenn es noch Begierden im Geist gibt. Es ist vielmehr sehr schädlich. Niemand sollte *pranayama* und *kumbhaka* üben, wenn es verschüttete Begierden im Geist gibt, weil das *prana* plötzlich wie eine Bombe ausbrechen und Krankheiten unterschiedlicher Arten verursachen kann. Wenn ein von Begierden erfülltes, emotional zerrissenes Individuum anfängt *pranayama* zu üben, kann es eher zu einem Zusammenbruch des Körpers kommen statt zu seiner Stärkung. Also kann das *prana* kontrolliert werden, indem man den Geist kontrolliert, indem man ihn von Begierden befreit, genau wie eine Uhr angehalten werden kann, indem man den inneren Mechanismus anhält; oder das *prana* kann äusserlich angehalten werden, indem man den Atem anhält.

Prāṇāpānau samau kṛtvā nāsābhyantaracāriṇau: Man geht davon aus, dass im höchsten Zustand des ausgeglichenen Atems, *prana* und *apana*, die sich durch die beiden Nasenlöcher bewegen, nur innerhalb der Nase wirken. Sie kommen nicht heraus, was im Gegensatz zu dem steht, was gewöhnlich in unserem täglichen Leben geschieht - *nāsābhyantaracāriṇau*.

Yatendriyamanobuddhih. *Yata* heisst Beherrschung, in Kontrolle halten; *indriya* bedeutet die Sinne, *mana* bedeutet Geist und *buddhi* bedeutet Intellekt. Derjenige, der das Wirken der Sinne, des Geistes und des Intellekts in Begriffen der äusseren Dinge beherrscht, kontrolliert hat, wird ein *yatendriyamano buddhih* genannt.

Ein *muni* ist jemand, der in sich ruhig, leise und still ist, und der sich nicht selbst bekannt macht oder sein Wissen oder seine Pracht darstellt, der mit sich selbst zufrieden ist und nicht nach Befriedigung von irgendjemand anderem fragt. Solch eine Person ist ein *muni*, die ihre Sinne, ihren Geist und Intellekt kontrolliert hat und in sich ruhig und still ist, vollständig der Befreiung des Geistes hingegeben - *munir mokṣaparāyaṇaḥ* - und auf die Befreiung ihrer Seele fixiert ist. Tagein tagaus betet sie, dass die Seele von diesem Körper befreit werden wird, dass sie *brahmanirvāṇa* erreichen wird, dass Moksha eines Tages ihre Segnung sein wird. Tagein tagaus brütet sie über die Möglichkeit, Befreiung zu erlangen und sieht nicht anderes als Moksha – solch eine Person ist ein *mokṣaparāyaṇaḥ*. Weil sie frei von jeder Art von Begierde ist - *igatecchābhayakrodaḥ* - gibt es weder *iccha*, noch Sehnsucht, noch Angst vor irgendetwas. *Krodha* oder Zorn ist natürlich weit von ihr entfernt. Wer auch immer sie ist - *sadā mukta eva saḥ* - solch eine Person ist in diesem Leben befreit.

Solch eine Person, die befreit ist, selbst während sie scheinbar für einige Zeit in diesem Körper lebt, wird ein *jivanmukta* genannt. Sie wird ein *videhamukta* oder entkörpert Befreiter, wenn der Körper abgelegt wird, aber sie kann auch schon befreit werden selbst während es den Körper gibt, wenn die *sattvischen vrittis, sattvischen* Karmas die Oberhand haben und *rajas* und *tamas* in ihr vollständig unterworfen sind. Wenn *rajas* und *tamas* vollständig ausgelöscht sind und nur *sattva* in einer Person vorherrscht, dann ist sie ein *jivanmukta* – wahrlich ein sich in dieser Welt bewegender Gott. Aber wenn selbst das *sattva guna* transzendiert wird – dann wird sie vollständig frei von den Fängen von *prakriti* selbst durch *sattva* - sie wirft den Körper ab und wird überall universal gegenwärtig. Ein *jivanmukta* wird zu einem *videha mukta* - *sadā mukta eva saḥ*.

Bhoktāraṁ yajñatapasāṁ sarvalokamaheśvaram, suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati. Der Herr sagt: „Wenn erkannt wird, dass letztendlich Ich der Geniessende und der Handelnde bin, werden alle Opfer mir gegeben, alle Aktivität in dieser Welt wird von Mir motiviert. Alle Askesen, alles *tapas* ist nur aufgrund Meiner Gnade möglich, weil Ich der Herr der Welten bin und der Herr aller vierzehn Welten. Ich bin der liebste Freund aller Menschen, die in irgendeinem Reich der Existenz leben.“ Niemand ausser Gott kann ein Freund genannt werden. Wenn man diese Wahrheit kennt, erlangt man Frieden.

Diskurs 14

Das sechste Kapitel beginnt:
Die Eigenschaften eines Sannyasins und eines Yogis

śrībhagavānuvāca
anāśritaḥ karmaphalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ
sa sannyāsī ca yogī ca na niragnir na cākriyaḥ (6.1)
yaṁ sannyāsam iti prāhur yogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava
na hy asaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana (6.2)
ārurukṣor muner yogaṁ karma kāraṇam ucyate
yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇam ucyate (6.3)
yadā hi nendriyārtheṣu na karmasvanuṣajjate
sarvasaṅkalpa sannyāsī yogārūḍhas tadocyate (6.4)
uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet
ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ (6.5)
bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ
anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat (6.6)
jitātmanaḥ praśāntasya paramātmā samāhitaḥ
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ (6.7)

Das sechste Kapitel, mit dem wir jetzt beginnen, ist ein Höhepunkt genau des Geistes der ersten sechs Kapitel der Bhagavadgita. Die ersten sechs Kapitel der Bhagavadgita handeln von der Disziplin des menschlichen Individuums. Es beginnt mit dem niedrigsten Zustand, wie er im ersten Kapitel erklärt wird, der ein Zustand des Konfliktes ist. Vom Zustand des Konfliktes wird der Geist schrittweise zur Notwendigkeit erhoben, eine weitere Perspektive der Dinge zu haben. Immer größere Einzelheiten darüber werden im dritten Kapitel geliefert, und noch mehr Einzelheiten werden im vierten Kapitel geliefert, und noch detailliertere Details über dasselbe Thema werden uns im fünften Kapitel gegeben. *Bandhur ātmāt-manas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ, anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat*. Dies sind alles abgestufte Beschreibungen der aufsteigenden Reihen der Selbstdisziplin, die absolut notwendig ist, um in der eigenen Individualität vollständig diszipliniert zu werden.

Unser psychologischer Apparat ist nicht richtig ausgerichtet; er ist größtenteils verwirrt. Die Nicht-Ausrichtung der Psyche umfasst unterschiedliche Funktionen - Verstehen, Fühlen, Wollen etc. - und weil sie nicht in einem Zustand psychologischer gegenseitiger Zusammenarbeit sind, zersplittert die Persönlichkeit in Bruchteile. Deshalb verhält sich eine Person, die in ihrer Psyche nicht richtig integriert ist, in unterschiedlichen Zuständen unterschiedlich, und man kann nicht wissen, welche Stimmung eine Person zu welcher Zeit an den Tag legen wird, aufgrund der Möglichkeit, dem Verhalten unterschiedliche Konturen zu geben. Dies ist so aufgrund der Tatsache, dass Menschen im allgemeinen ein fraktioniertes Leben leben; sie leben niemals ein

ganzheitliches Leben. Sie sind entweder emotional launisch oder auf andere Weise gestört, oder sie sind arrogant aufgrund ihrer akademischen Qualifikation oder ihrem Wohlstand, ihrer Macht etc. Unter verschiedenen Bedingungen verhalten sie sich auf unterschiedliche Weise, wobei die Betonung auf einem anderen Aspekt des Geistes liegt. Dies ist die Eigenschaft eines undisziplinierten Geistes, eines Geistes, der sich in kleine Teile von Verhalten und Benehmen aufgeteilt hat, aufgrund einer nicht ausgerichteten Persönlichkeit, einer wechselhaften Persönlichkeit, einer nicht gefestigten Persönlichkeit und letztendlich einer unglücklichen Persönlichkeit.

Dies muss schrittweise durch einen Prozess überwunden werden, indem die sogenannten Bruchstücke des Geistes in eine Gestalt integriert werden, wie es in der modernen Psychologie genannt wird, so dass alles Denken zu einem totalen Denken wird. Zum Erreichen eines totalen Denkens, bringt uns das Kapitel zu immer höheren Ebenen, so wie eine medizinische Behandlung schrittweise in aufsteigender Reihenfolge vom schlimmsten Zustand, der die Krankheit eines Patienten ist, zu einer schrittweisen Verbesserung der Gesundheit führt, bis diese irgendwann zu einer vollkommenen Gesundheit wird.

Der letzte Integrationsprozeß wird im sechsten Kapitel beschrieben. In den ersten sechs Kapiteln wird uns nicht gesagt, was jenseits des Individuellen ist, weil es keinen Sinn macht mit jemandem über etwas zu sprechen was jenseits des Individuellen ist, der nicht in der Lage ist, dieses Wissen aufzunehmen. Was jenseits des Individuellen ist, ist kein Individuum. Deshalb ist es einer gewöhnlichen gespaltenen Persönlichkeit nicht möglich, Wissen über die höheren Wirklichkeiten zu erlangen, die überindividuell sind. Darum wird es notwendig, sich für das Empfangen dieses Wissens durch ein schrittweises Training in der psychologischen Integration vorzubereiten; und die höchste Integration wird durch *dhyana* oder Meditation erreicht, die der Gegenstand dieses Kapitels ist.

Anāśritaḥ karmaphalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ, sa sannyāsī ca yogī ca na niragnir na cākriyaḥ. Im alten Indien wurde von den Sannyasins erwartet in einem reifen Zustand zu sein und die Stufen von Brahmacharya, Grihastha und Vanaprastha transzendiert zu haben. Der Grihastha oder der Haushälter unterhält ein heiliges Feuer, das jeden Tag verehrt werden muss. Wenn er Sannyasa annimmt, verehrt er dieses Feuer nicht mehr. Dieser Vers sagt, dass nur weil ein Mensch kein Feuer unterhält, man daraus nicht folgern kann, dass er ein Sannyasin ist. *Na niragnir na cākriyaḥ*: Von einem Sannyasin wird erwartet, dass er eine Person ist, die sich an keinerlei aktiven Arbeit beteiligt. Der Vers sagt, dass es in dieser Hinsicht nicht bedeutet, dass eine Person ein Sannyasin ist, nur weil sie keinerlei Arbeit verrichtet.

Im traditionellen Muster gibt es zwei Charakteristiken von Sannyasa. Ein Sannyasin verrichtet keine Arbeit im üblichen sozialen Sinne, noch verehrt er das Feuer so, wie es ein Haushälter tut. Kann man es also aufgeben, irgendeine Arbeit zu verrichten, und es aufgeben, das Feuer des Haushälters zu verehren, und sagen, dass man ein Sannyasin ist? Bhagavan Sri Krishna sagt hier, dass daraus nicht folgt, dass ein Mensch ein Sannyasin ist, nur weil er die Feuerverehrung

aufgegeben hat und keinerlei Arbeit tut. Die Eigenschaften von Sannyasa sind eine innere Erleuchtung, eine Reife des Denkens und eine Erweiterung der Perspektive. Es ist eine innere Errungenschaft und keine äußere Leistung.

Wenn eine Person nicht von den Früchten einer Handlung abhängt -*anāśritaḥ karmaphalaṁ* - und dennoch damit fortfährt, zum Wohlergehen der Welt zu arbeiten, dann kann er als ein Sannyasin betrachtet werden. Das heißt, Arbeit hindert einen Menschen in keiner Weise daran, ein Sannyasin zu sein, aber Arbeit hindert einen daran, wenn sie mit dem versteckten Zielt getan wird, irgendeine zukünftige Frucht zu bekommen. Ohne von der Frucht des Handelns abzuhängen, müssen wir uns im Handeln engagieren. Dies wurde in den früheren Kapiteln ausführlich beschrieben. Die Pflicht, die einem Individuum obliegt, wird ausgeführt. Pflicht ist ein Muss auf Seiten jedes Individuums. Es werden unterschiedliche Arten von Pflichten verlangt - körperlich, psychologisch, sozial - und diese Pflichten obliegen dem Individuum nur aufgrund der Tatsache, dass das Individuum in einer Umgebung existiert, die nach solcher Arbeit oder Pflicht verlangt.

Deshalb kann solch eine Person ein Sannyasi genannt werden - *sa sannyāsī* - solch eine Person kann ein Yogi genannt werden - *ca yogī* - der seine Pflicht um der Pflicht Willen erfüllt, und nicht mit dem Motiv der Frucht handelt. Aber ein Sannyasi ist nicht notwendigerweise eine Person, die keinerlei Arbeit tut und still bleibt, noch ist ein Sannyasi eine Person, die nicht die Rituale eines Haushälters ausführt. Äußere Loslösung bedeutet nicht innere Erleuchtung. Yoga und Sannyasa sind innerlich verbunden: *yaṁ sannyāsam iti prāhur yogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava.* Sannyasa und Yoga bedeuten letztendlich dasselbe in dem Sinne, dass eine Person, die sich nicht selbst vollständig von Anhaftungen aller Art zurückgezogen hat, sich nicht mit dem kosmischen Geist vereinigen kann. Die Vereinigung mit dem kosmischen Geist, nach der wir streben, ist Yoga, aber man kann nicht danach streben solange es keine vollständige Loslösung des Bewußtseins des Individuums von der Verwicklung mit äußeren Gegenständen gibt. *Yaṁ sannyāsam iti prāhur yogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava*: Was auch immer Sannyasa genannt wird, wird auch Yoga genannt, und alles was Yoga ist, ist auch Sannyasa. Eine Person, die mit der kosmischen Wirklichkeit vereinigt ist, ist automatisch von jeder Art des Sinneskontaktes losgelöst; und umgekehrt ist eine Person, deren Bewusstsein vollständig vom Kontakt mit den Gegenständen gelöst ist, auch ein Yogi, weil sie in eine größere Dimension der Erfahrung eintritt, aufgrund des Rückzugs des Bewußtseins vom Sinneskontakt.

Yaṁ sannyāsam iti prāhur yogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava, na hy asaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana. Ein Sannyasin hat eine weitere Eigenschaft: Er hat nicht den Willen, dass etwas getan werden muss. Er hat keinen Willen in irgendeine bestimmte Richtung. Er entscheidet nicht, dass etwas "so" sein sollte und er entscheidet nicht, dass etwas nicht "so" sein sollte. Solch eine Entscheidung, solch ein Entschluss, solch ein Wunsch entsteht nicht in seinem Geist. Er hat kein *sankalpa*. *Sankalpa* bedeutet eine Art eines von einem Wunsch erfüllten Willensentschluß. Weil ein Sannyasin überhaupt keinen Wunsch hat, kann er keine Entschlossenheit haben, etwas zu tun und etwas

anderes zu vermeiden. Der Sannyasin kann, weil er sich vom Kontakt mit den Sinnesobjekten zurückgezogen hat, keinen Wunsch haben, Angelegenheiten zugunsten bestimmter Dinge oder gegen bestimmte andere Dinge zu entscheiden. *Na hy asaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana*: Eine Person, die ein *asaṁnyasta-saṅkalpa* ist - d.h. eine Person, die sich nicht von diesem von Wünschen erfüllten Wollen im Sinne von Erreichungen in der Welt befreit hat - solch eine Person, die diese Freiheit nicht erlangt hat, kann kein Yogi werden.

Wir können uns nicht mit Wirklichkeiten vereinigen, bis wir vom Kontakt mit Unwirklichkeiten frei sind. Wir können das Selbst nicht erreichen, bis wir von der Umklammerung des Nicht-Selbst frei sind. Wir können den Atman nicht erreichen, bis wir frei vom Kontakt mit dem *anatman* sind. Wir können das Universale nicht erreichen, bis wir von der Umklammerung des Äußeren frei sind. Das Äußere und das Universale sind Gegensätze, und die Äußerlichkeit, die die gewöhnliche Sinneswahrnehmung charakterisiert, schließt jede Möglichkeit des universalen Bewusstseins aus. Deshalb kann eine Person, die kein Sannyasin ist - d.h. eine Person, die sich nicht vom Wunsch nach dem Kontakt mit den Sinnesobjekten befreit hat - auch solche eine Person kann kein Yogi werden. Das ist so, weil Yoga die Vereinigung mit der Wirklichkeit ist, und das ist nur dann möglich, wenn man vom Leben der Unwirklichkeit frei ist, das Anhaftung an Dinge etc. erfordert.

Yaṁ sannyāsam iti prāhur yogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava: "O Pandava Arjuna! Wisse, dass alles was Sannyasa ist, auch Yoga ist." Vollkommene Entsagung ist dasselbe wie vollkommene Verwirklichung. Die höchste Verwirklichung wird durch die höchste Entsagung bewirkt. Der totale Rückzug vom Kontakt mit äußerlichen Dingen ist automatisch Kontakt mit dem Universalen, und Kontakt mit äußeren Dingen ist automatisch eine Verhüllung des Bewusstseins um das Universale. Darum sind Sannyasa und Yoga in ihrer Bedeutung identisch, und einer, der nicht das eine ist, kann auch nicht das andere sein: *na hy asaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana*.

Ārurukṣor muner yogaṁ karma kāraṇam ucyate, yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇam ucyate. Dies ist ein sehr schwieriger Vers, dessen Bedeutung in verschiedenen Kommentaren über die Bhagavadgita herausgearbeitet wurde. Wörtlich bedeutet dieser Vers, dass Handlung das Mittel zur Vollkommenheit für eine Person ist, die Yoga praktizieren möchte, und Handlungslosigkeit wird als das Merkmal einer Person angenommen, die schon Yoga verwirklicht hat. Dies ist die wörtliche Übersetzung. Gott in der Gestalt von Bhagavan Sri Krishna, der die Bhagavadgita lehrt, propagiert nicht Handlungslosigkeit, wie wir schon gesehen haben. Darum können wir das Wort '*śama*' nicht als Abwesenheit von Aktivität interpretieren, obwohl viele Kommentatoren gedacht haben dass *śama*, was innere Ruhe bedeutet, automatisch den Rückzug von äußerer Aktivität bedeutet. Das ist es, was Kommentatoren im allgemeinen sagen. Aber wir können nicht schlussfolgern, dass das Wort '*śama*' oder Stille, was für ein Merkmal von jemanden gehalten wird, der in Yoga gegründet ist, der Aktivität oder Arbeit entgegengesetzt ist, weil uns in der ganzen Gita immer wieder dieser Punkt in die Ohren getrichtert wird, dass Handlungslosigkeit nicht Yoga bedeutet, und

Handlungslosigkeit nicht Sannyasa bedeutet. Also sollte der Zustand totaler, vollkommener Gründung im Yoga nicht notwendigerweise als ein Zustand totaler Negativität oder der Abwesenheit von Handlung interpretiert werden.

Gestern habe ich euch ein bodenständiges Beispiel intensiver Aktivität gegeben, die als überhaupt keine Aktivität erschien. Die höheren Formen von Aktivität sehen nicht wie die gewöhnlichen Aktivitäten eines Feldarbeiters aus. Selbst im üblichen Sprachgebrauch mag eine Person, die ruhig auf einem Stuhl in einem Büro sitzt, größere Arbeit leisten als eine Person, die Ziegel auf der Strasse trägt, obwohl der Arbeiter mehr sichtbare Arbeit tut als eine Person, die in einem Büro sitzt. Dies ist so, weil eine Person, die ein großes Büro leitet, auf eine andere Weise und auch in einem ganz anderen Bereich arbeitet. Ihre Handlungen sind von einer höheren Qualität, obwohl es in der Quantität so aussieht, als wäre der Straßenarbeiter aktiver. Wenn der Level der Administrationsarbeit immer höher steigt, mag sie dem Betrachter immer weniger aktiv scheinen, obwohl sie in ihrer Qualität tatsächlich eine Zunahme der Verwantwortlichkeit einer Person bedeutet - und Verantwortlichkeit ist dasselbe wie Arbeit.

Wenn eine Person anfängt, Yoga zu praktizieren, dann gibt es vorbereitende Handlungen der Selbstreinigung - *ārurukṣu* - und diese sind: *sandhya vandana* oder die tägliche Verehrung am Morgen und Abend; Verehrung von Suryanarayana durch *surya namaskara* etc., Gayatri *japa* etc.; und im Falle eines Haushälters das Durchführen der *pancha mahayajnas* und die Verehrung des heiligen Feuers und Wohltätigkeit. All diese Aktivitäten sind die sichtbaren Formen der Handlungen, die ihrer Natur nach selbstreinigend sind, weil diese Handlungen ohne einen Wunsch nach der Frucht der Handlung getan werden. Diese Handlungen werden als eine vollkommene Pflicht getan, und darum reinigen sie einen, und diese Art der reinigenden Handlung wird für ein Mittel zur Vollkommenheit gehalten im Falle einer Person, die Yoga praktizieren möchte.

Bei einer Person, die schon vollkommen gegründet ist, wird Handlung nicht als das Mittel betrachtet. *Śama* oder Stille ist das Mittel. "Stille" ist ein sehr faszinierendes Wort, weil wie ich erwähnt habe verschiedene Kommentare dies aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet haben. Aber indem wir die ganze Vision der Intention der Bhagavadgita im Blick behalten, sollten wir das Leben von Bhagavan Sri Krishna als den besten Kommentar zur Bhagavadgita betrachten. Es gibt keinen großartigeren Kommentar zur Bhagavadgita als das Leben von Bhagavan Sri Krishna selbst. Wie hat er gelebt? Vielleicht ist dies seine Intention beim Lehren der Bhagavadgita. Er möchte, dass wir selbst ein Bhagavan Sri Krishna sind, und dass wir so denken und handeln, wie er gedacht und gehandelt hat. Meiner Meinung nach ist Sri Krishnas Leben vielleicht der beste Kommentar zur Gita, und kein anderer Kommentar, egal ob akademisch oder anders.

Sri Krishna war eine total umfassende Persönlichkeit. War Sri Krishna ein Haushälter? War er ein Sannyasin? War er ein Krieger? War er ein Heiliger? War er ein Brahmane oder ein Kshatriya? Was für eine Person war Bhagavan Sri Krishna? Wir werden darauf keine einfache Antwort bekommen können, weil es

eine Inkarnation des Absoluten ist, die in der Gestalt von Sri Krishna erschien. Das Absolute verhält sich nicht wie ein Haushälter, und es verhält sich nicht wie ein Sannyasin. Es verhält sich nicht wie eine Person, die ruhig bleibt. Es mag sich wie ein Krieger zu verhalten scheinen, aber das bedeutet nicht, dass es sich wirklich wie ein Krieger verhält. Es ist ruhig und still - äußerste Stille. Und die Brahmanen-Kshatriya-Unterscheidung trifft hier nicht zu. Tatsächlich war von einem rein körperlichen Gesichtspunkt aus Sri Krishna ein Krieger und kein Brahmane. Sri Rama war auch ein Kshatriya.

Die Macht, die Sri Krishna ausübte, entsprach dem Wissen das er hatte. Sri Krishna war ein Genie, das die Macht hatte, selbst mit Brahma, Vishnu und Shiva Kontakt aufzunehmen. Er konnte augenblicklich diese großen Götter kontaktieren, und er konnte auf der Erde als ein Arbeiter auf dem Schlachtfeld arbeiten und Arjunas Wagen mit den fünf Pferden in die Schlacht lenken. Er konnte die höchste Philosophie kundtun wie in der Bhagavadgita und er konnte wie ein Herrscher in seinem Palast in Dvaraka sein. Er konnte wie ein Kind sein, ein Baby im Schoß von Yasoda. Er konnte ein Schrecken für böse Menschen wie Kamsa sein. Was für eine Art von Person war er? Es ist so als würde man fragen, was für eine Art von Person Gott ist. Unser Geist ist nicht in der Lage, die Eigenschaften von vollkommenen Persönlichkeiten aufzunehmen. Wir nennen diese Menschen Übermenschen. Weil Übermenschen sich nicht wie Menschen verhalten, sollten wir ihr Verhalten nicht in den Begriffen menschlichen Verhaltens interpretieren. Viele Leute lesen das Mahabharata und sagen Krishna tat dies und Krishna tat das. Sie bewerten Dinge vom menschlichen Standpunkt aus. Es war eine übermenschliche Intervention der Göttlichkeit, die sich vom kosmischen Standpunkt aus auf die notwendige Weise verhielt, und deshalb sollte keine Art von menschlicher Ethik auf diese göttlichen Aktivitäten angewandt werden.

Also war Sri Krishna keine inaktive Person; noch können wir sagen, dass er eine aktive Person war, die sich ruhelos hierhin und dorthin bewegte, versuchte die Welt emporzuheben, wohltätig war und Krankenhäuser oder Schulen und Colleges gebaut hat. Weder war er diese Art von Person, noch war er die Art, die still blieb ohne Dienst zu tun. Und kein Sannyasin konnte ihm gleichkommen. Millionen von Sannyasins könnten nicht vor ihm bestehen, und dennoch war er ein General und Feldmarschall. Was für ein Widerspruch: ein Sannyasin, der sich wie ein Feldmarschall verhält, vor dem kein Krieger bestehen kann! Kein Sannysin konnte ihm gleichkommen, kein Yogi konnte ihm gleichkommen und selbst die Götter konnten ihm nicht gleich kommen. Was für eine Art Person war er? Das ist die Art von Person, zu der wir nach seinem Willen alle werden sollen, und dieser Zustand ist die absolute Stille, die wir in dem Zustand erreichen, wenn wir in Yoga gegründet sind: die himmlische Stille Gottes selbst; der kein ruheloses Individuum ist. *Yogārūḍhatva* ist ein Zustand äußerster Stille in einem göttlichen Sinne, nicht im Sinne der Abwesenheit von Aktivität, weil wir nicht sagen können, dass Gott frei von Aktivität ist. *Varta eva ca karmaṇi* (3.22): "Ich bin immer aktiv" sagt Lord Krishna zu Arjuna. Aber dieses aktiv sein ist vollständig davon verschieden, wenn wir aktiv sind - weil wir körperlich, sozial

und psychologisch aktiv sind, aber Lord Krishna ist das Absolute selbst, das arbeitet. Wir können nicht wissen, wie das Absolute handelt, weil seine Handlung in ihm selbst ist und deshalb kann sie wie Handlungslosigkeit aussehen. Eine Handlung, die in einem selbst stattfindet, ist nicht länger eine Handlung, und dennoch ist sie eine gewaltige Handlung, eine höchst erhabene Form der Handlung. Aber weil es die höchste Form von Handlung ist, sieht es gar nicht wie Handlung aus. *Śama*, was die Stille ist, von der hier als dem Merkmal eines vollkommenen Yogis gesprochen wird, muß in diesem Sinne verstanden werden. Dies ist mein eigener individueller Kommentar, der scheinbar auf meiner eigenen Einsicht beruht, und nicht auf irgendeinem Buch oder akademischem Wissen. Mein Gefühl dazu ist, dass wir wie Gott selbst arbeiten müssen, und das ist es, was uns Bhagavan Sri Krishna in der Bhagavadgita sagt: *yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇam ucyate*.

Yadā hi nendriyārtheṣu na karmasvanuṣajjate, sarva-saṅkalpasannyāsī yogārūḍhas tadocyate:Dieser Zustand besteht, wenn es keinen Kontakt der Sinne mit den Objekten gibt, und wir selbst mit offenen Augen nichts sehen. Wir können unsere Augen offen halten und sehen dennoch nichts. Unsere Ohren können offen sein, und dennoch hören wir nichts. Dies ist möglich. Die Augen zu öffnen und scheinbar Dinge anzuschauen und dennoch nichts zu sehen heißt *sambhavi mudra.* Die Leute sagen, dass Ramana Maharishi *sambhavi mudra* praktizierte. Er schaute scheinbar mit offenen Augen Dinge an, aber er sah nichts. Der Geist wird vom äußeren Organ, dem Auge, zurückgezogen. Auf ähnliche Weise kann es sogar sein, dass wir einen Pistolenschuß nicht hören wenn der Geist auf etwas anderes konzentriert ist und den Klang des Schusses nicht registriert. Wenn die Sinnesorgane die Berichte von den äußeren Objekten nicht empfangen, wenn eine Person keine Anhaftung an die Aktivitäten der Sinnesorgane hat und keine Anhaftung an irgendeine Art von Frucht gebenden Handlungen entwickelt - *yadā hi nendriyārtheṣu na karmasvanuṣajjate*; wenn eine Person frei von allen Entscheidungen in eine bestimmte Richtung ist - dass Dinge so oder so sein sollten und fühlt, dass es auf jede Weise in Ordnung ist - solch eine Person hat keinen bestimmten Willen in irgendeiner gegebenen Richtung und wird ein *sarvasaṅkalpasannyāsī*, genannt, und er wird auch *yogārūḍha*, genannt, in Yoga gegründet.

Uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet, ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripur ātmana. Fühle dich niemals verzweifelt. Beschwere dich niemals, dass du nicht in der Lage bist, etwas in der Meditation zu erreichen. Setze keine saure Miene auf, wie Swami Sivanandaji oft sagte. Er sagte oft "Setze nicht ein Sonntagsgesicht auf." Fühle dich nicht schüchtern. Fühle keine Verunsicherung in dir, dass du in den Ashram gekommen bist und Yoga unter der Führung von Swami Sivanandaji Maharajs Segnungen übst. Diese Art von Gefühl sollte nicht entstehen. Woher weisst du, dass du nichts erreicht hast?

Es gab eine Person namens Madhusudhana Saraswati und eine Person namens Vidyaranya. Sie machten vierundzwanzig *purascharanas* von Gayatri, und keine Gottheit erschien vor ihnen. Sie waren große Meister, mit mächtigerem

Geist als irgendjemand von uns. Sie waren höchst erstaunt, dass sie nach so viel *tapasya* überhaupt keine Erfahrung hatten.

Eine Stimme sagte: "Ihr werdet keine Vision von mir in diesem Leben haben." Die Person, die Vidyaranya genannt wurde, die das Panchadasi und andere Werke geschrieben hat, war in ihren Tagen vor dem Sannyasa als Madhava bekannt. Er war eine sehr gelehrte Person. Sein Bruder namens Sayana schrieb einen Kommentar zu allen vier Vedas. Sie müssen Genies gewesen sein. Wir können uns solche große Weisheit gar nicht vorstellen.

Madhava praktizierte Gayatri *purascharana* um *siddhi* zu erreichen, und eine Stimme sagte: "Du sollst meine Vision nicht in diesem Leben haben." Er war entrüstet dass, nachdem er so viel getan hatte, nichts zu ihm gekommen war. Er nahm Sannyasa an.

Als er Sannyasa annahm, erschien die Gottheit sofort und fragte: "Warum machst du so viel *purascharana*? Was möchtest du von mir?"

Daraufhin sagte Madhava: "Du sagtest Du würdest in dieser Geburt nicht vor mir erscheinen."

"Aber dies ist eine zweite Geburt," sagte die Stimme. "Du hast eine weitere Geburt angenommen. Darum bin ich gekommen."

"Ich möchte jetzt nichts," sagte Vidyaraya. "Ich war ein armer Mensch. Als der Haushälter Madhava hätte ich bestimmt nach Wohlstand und Reichtümern gefragt, und allem was mich wohlhabend machen würde. Aber ich habe Entsagung angenommen, den Pfad von Sannyasa. Jetzt kann ich um nichts mehr bitten. Darum tut es mir sehr leid, große Gottheit. Du bist zu spät gekommen, und jetzt kann ich Dich um nichts mehr bitten."

Aber die Gottheit sagte: "Ich kann nicht gehen ohne dir etwas zu geben. Wenn ich erscheine muss ich etwas geben bevor ich gehe."

"Aber ich kann um nichts bitten."

"Du mußt um etwas bitten."

"Aber ich möchte nichts."

Dann sagte die Göttin "Weil du nichts willst sollst du alles haben" und verschwand. Und Vidyaranya wurde allwissend.

Was ich damit meine ist, dass Du nach vierundzwanzig *purascharanas* nicht sagen solltest, dass du nichts erreicht hast. Irgendein *prati-bandhaka* Karma, irgendein *rajasisches* Karma aus deiner früheren Geburt hat die Erscheinung der Gottheit verhindert, aber das bedeutet nicht, dass du keinen Fortschritt gemacht hast. Die *purascharanas* haben deine Sünden zerstört, und wenn alle Hindernisse vollständig entfernt wurden, wird sofortige Erleuchtung kommen. Dies war auch der Fall bei Buddha. Am Tag vor der Erleuchtung hatte er das Gefühl, dass alles eine Verschwendung war. Er kroch wie en halbtoter Mensch, und er hatte das Gefühl, dass alles *tapasya,* das er getan hat, nur eine Verschwendung war; aber in genau dieser Nacht hatte er die Erleuchtung. Es wird gesagt, dass die Nacht direkt vor dem Sonnenaufgang am dunkelsten ist. Das bedeutet nicht, dass wenn es wirklich dunkel ist; sofort die Erleuchtung stattfinden muss. Und darum bedeutet es, selbst wenn du nach vielen Jahren der Meditation in einem Ashram nichts erreicht hast, nicht, dass du wirklich nichts erreichst hast. Du hast etwas

erreicht; es gibt ein Hindernis, das schrittweise entfernt wird. Darum sei nicht verzweifelt. Beschwere dich nicht über dich selbst. Beschwere dich nicht über Gott, und sei nicht zaghaft. Habe keinen Mangel an Vertrauen in die Schriften, in den Guru und in Gott.

Erhebe dich: *uddhared ātmanātmānaṁ*. Sei immer deiner Natur nach positiv: "Ich bin stark. Ich bin gesund. Ich kann drei Meilen ohne Ermüdung gehen, und ich kann jedes Essen verdauen, dass mir in der Küche gegeben wird. Ich habe kein Problem." Swami Sivanandaji sagte häufig: "Mein Jünger kann jedes Essen verdauen. Er kann jedes Gefäß besser reinigen als jeder Diener. Er kann drei Meilen gehen und keinerlei Müdigkeit fühlen. Er kann besser Maschine schreiben als ein guter Sekretär. Er kann besser sprechen als Professoren. So ist mein Jünger. Mein Jünger ist kein zaghafter Mann; er ist ein Mann voller Selbstvertrauen. In keinem Gebiet kommt jemand meinem Jünger gleich." Also ist er ein Genie, fast wie ein Übermensch.

Deshalb *uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasā-dayet.* Sei niemals deprimiert. "Es ist eine Verschwendung! Soviel *japa* wurde getan. Was nützt es? Es mag Gott geben oder nicht. Ich verstehe nichts. Die Schriften mögen hundert Dinge sagen. Ich weiß nicht, welchem Pfad ich folgen soll. Dieser Guru hat mir etwas gesagt, aber letztendlich hat er nichts gebracht. Ich werde zu einem anderen Guru gehen, und ich werde an einem anderen Ort bleiben. Ich werde nach Uttarkashi gehen. Ich werde nach Benares gehen."

Diese Art von Ideen sollten nicht im Geist entstehe. Du solltest fühlen "Ich habe diesen Pfad begonnen, und ich bin sicher, dass ich es erreichen werde." Wenn es keinen sichtbaren Fortschritt gibt, liegt das an einem *rajasischen* Karma, das in dir wirkt. Das bedeutet nicht, dass kein Fortschritt gemacht wurde. Darum solltest du dich nicht ablehnen. Verdamme dich niemals. Sag niemals, dass du ein Sünder bist. "Ich bin kein Sünder. Ich bin ein Jünger eines Gurus und ein Devotee Gottes, und ich werde eines Tages die endgültige Befreiung erlangen. Warum also sollte ich denken, ich sei ungeeignet? Ich bin genauso geeignet wie jeder andere." Hab diese Zuversicht, dann wirst du wirklich dies werden - denn was du denkst, was du bist, wirst du wirklich werden.

Uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet: Lehne dich niemals ab. Erhebe dich durch die Kraft des Selbst. *Uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet, ātmaiva hytmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ*: Du bist dein eigener Freund und du bist dein eigener Feind. Wenn du damit fortfährst, dich zu verdammen, dann wirst du tatsächlich der Feind deiner selbst; aber wenn du dich mit der Kraft des Geistes höheren Strebens erhebst, dann wirst du dein eigener Freund. Du wirst gesund, stark und erfolgreich sein.

Diskurs 15

Das sechste Kapitel geht weiter:
Erfordernisse für die Praxis der Meditation

uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet
ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ (6.5)
bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ
anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat (6.6)

Ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ: Wir müssen uns nicht selbst kritisieren oder uns mißbilligen oder uns schüchtern fühlen wenn wir auf dem spirituellen Pfad sind, weil anderswo gesagt wird, dass selbst ein wenig Praxis, die wir tun, ein großer Kredit in unserem Namen ist und keine Anstrengung verloren geht. Keine Anstrengung in Richtung einer spirituellen Praxis wird ein Verlust sein. Es wird immer ein Gewinn sein, selbst wenn es nur ein sehr unbedeutender Gewinn ist. *Nehābhikramanāśo'sti pratyavāyo na vidyate* (2.40). Es wird in einem früheren Kapitel erwähnt, dass keine Anstrengung in Richtung spiritueller Verwirklichung verloren gehen kann. Selbst ein Penny, der in unserer Bank angelegt wird, ist ein Kredit, obwohl es nur ein Penny ist. Darum sollte niemand sich vorstellen dass es in ihm einen ernsthaften Fehler gibt, wenn man sich entschieden hat, den spirituellen Pfad zu beschreiten. Wenn man einmal den Schritt gemacht hat, sollte man nicht aufgrund von Zaghaftigkeit umkehren. Man sagt dass derjenige, der seine Hand auf den Pflug gelegt hat, nicht mehr zurückblicken kann. Wenn er erst einmal angefangen hat die Arbeit zu tun, ist keine Zaghaftigkeit mehr erlaubt. Darum *uddhared ātmanātmānaṁ*: Das Selbst muß durch die Kraft des Selbst erhoben werden. *Nātmānam avasādayet:* Schätze deine Anstrengung nicht gering. *Ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ*: Wir sind unser eigener Freund, und wir sind unser eigener Feind. Alle Schwierigkeiten kommen zu uns aufgrund unserer eigenen Fehler; und auch Segnungen kommen aufgrund der richtigen Einstellung unserer Persönlichkeit zur Wirklichkeit.

Bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ: Wenn wir unser niedrigeres Selbst durch die Kraft des höheren Selbst besiegt haben, sind wir zu unserem eigenen Freund geworden. Wenn das niedrigere Selbst den Vorschriften und Regeln des höheren Selbst nicht gehorcht, dann werden wir zu einem Feind unseres eigenen Selbst. Dies ist so, weil unser wirkliches Selbst das höhere Selbst ist, und je höher wir gehen, desto wirklicher werden wir in unserer eigenen Persönlichkeit. Je tiefer wir gehen, desto weniger sind wir in unserer eigenen Wirklichkeit. Wenn umfassende Vorschriften des höheren Selbst die instinktiven Aktivitäten des niederen Selbst bändigen, hält man uns für unseren eigenen Freund. Das höhere Selbst ist unser Freund, weil wir selbst das höhere Selbst sind.

Anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat: Gott selbst kann wie ein Feind erscheinen wenn wir seinen Befehlen nicht gehorchen, die in der Form von *rita* und *satya* funktionieren.

Bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ, anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat: Je mehr wir an den Sinnesobjekten hängen, desto feindlicher sind wir gegenüber unserem eigenen Selbst. Je geringer unsere Begierden und je größer die Fähigkeit unseres Bewusstseins ist, sich in sich selbst zu gründen, desto freundlicher sind wir mit unserem eigenen Selbst.

Tatsächlich gibt es keinen getrennten Gott, der irgendwo im Kosmos sitzt. Es ist die größte Dimension unseres eigenen Selbst, die Brahman genannt wird. Die Miniatur von diesem Brahman ist der Atman. Und dieser wiederum ist, wenn er sich in die weitesten Dimensionen ausdehnt, Brahman. Also gibt es keinen Gott außerhalb von uns. Es gibt eine Immanenz dieses universalen Wesens in unserem eigenen Selbst. Darum handelt unser sogenanntes Selbst, wenn es den Vorschriften des höchsten Reiches gegenüber feindselig ist, gegen die Erfordernisse des höchsten Selbst, und es wird eine Reaktion von den kosmischen Kräften von *Karma* und *phala* oder Nemesis geben. Auf diese Weise handelt Gott, wenn wir Gottes Gesetz nicht befolgen. Also ist Gehorsam gegenüber dem im Kosmos wirkenden Gesetz der Weg, auf dem wir die höchste Wirklichkeit in unser eigenes Selbst aufnehmen können - das ein Freund des höchsten Selbst sein muss, und was auch dem gleich kommt, ein Freund des eigenen Selbst zu sein. Ein Freund des höchsten Selbst zu sein kommt dem gleich, ein Freund des eigenen Selbst zu sein, weil wir das höchste Selbst sind. Ansonsten wird das niedrigere Selbst die Oberhand gewinnen, die Instinkte werden sich rächen, und die Sinnesorgane werden eine Revolte beginnen; und in diesem Fall werden wir zu einem Freund des niederen Selbst werden, das der Feind des höheren Selbst ist - was eine andere Art ist zu sagen, dass wir ein Feind unseres eigenen Selbst sind.

Dies ist eine psychologische Grundlage die in den ersten paar Versen des sechsten Kapitels gelegt wird, vom ersten *Sloka* an, und die die tatsächliche Yogapraxis beschreiben. Das sechste Kapitel handelt von der tatsächlichen Yogapraxis. Von ein paar kleineren Details abgesehen ist es auf vielfache Weise dem Yoga von Patanjali ähnlich. Tatsächlich haben einige Kommentatoren wie Madhsudhana Saraswati viele Sutras von Patanjali angehängt, um ihre Erklärungen zum sechsten Kapitel der Bhagavadgita zu unterstützen. Es gibt einen Überfluss an Zitaten von Patanjali in Madhusudhana Saraswatis Kommentar über das sechste Kapitel der Gita.

Yogī yuñjīta satatam ātmānaṁ rahasi sthitaḥ, ekākī yatac-ittātmā nirāśīr aparigrahaḥ (6.10): Ein Yogi ist eine Person, die Yoga praktizieren möchte, und ein Yogi ist jemand, der in Yoga gegründet ist. Egal ob wir in der zweiten Klasse der Grundschule sind oder postgraduiert an einem College studieren, wir sind dennoch in der Ausbildung . Genauso ist "Yoga" ein allgemeines Wort, das sich sowohl auf die ersten Stufen der Anstrengung bezieht als auch auf endgültige Vollendung. Deshalb sollte ein Yogi, der ein Schüler der spirituellen Praxis egal auf welchem Level ist - dem ersten, dem zweiten oder dem dritten oder egal auf

welchem Level er ist - solch eine Person sollte sich bestimmten Disziplinen unterziehen, die in diesem Kapitel beschrieben werden, um die Meditation auszuführen.

Yogī yuñjīta satatam ātmānaṁ rahasi sthitaḥ: Indem Alleinsein unser Freund ist - an einem abgelegenen Ort lebend und nicht an einem Ort der Störung oder des Lärms - versuchen wir uns in uns selbst zu sammeln. Wir sammeln unsere Energien, sammeln die Kräfte des Geistes und der Sinne und versuchen immer mehr in uns selbst zu sein statt immer mehr in den Sinnesobjekten zu sein. Dies ist die Bedeutung dieses Halbverses: *yogī yuñjīta satatam ātmānaṁ rahasi sthitaḥ*. Wir müssen uns mit unserem eigenen Selbst vereinigen. Das Vereinigen von einem selbst mit dem eigenen Selbst ist ein Prozess der psychologischen Integration, dessen Methoden in den vorherigen fünf Kapiteln beschrieben wurden.

Ekākī: Wir sollten alleine an einem abgelegenen Platz zur Meditation sitzen, ohne Freunde, unbekannt. *Yatacittātmā*: Eine Vereinigung des Geistes und des Intellekts und des Selbstes herbeizuführen, so dass es keine Verschiedenheit zwischen den Gedanken des Geistes oder dem Verständnis des Intellekts oder den Sehnsüchten der Seele gibt. Sie müssen in einem Zustand des Gleichgewichts sein. Solch ein Zustand, ein Gleichgewicht zu erlangen, ist *yatacittātmā*. *Ekākī:* Alleinsein mit einem selbst und vereinigt in Geist, Intellekt und Seele.

Nirāśīr aparigrahaḥ: Nichts von der äußeren Welt erwartend, keine Wünsche nach nichts in der Welt habend ist *nirāśīḥ*; und *aparigrahaḥ* bedeutet keine Geschenke von irgendjemandem zu erwarten. Wenn wir die Dinge aufgegeben haben, könnten wir erwarten, dass Geschenke aus unterschiedlichen Quellen kommen - und tatsächlich werden Geschenke kommen, weil dies das Gesetz der Aktion und Reaktion ist. Je mehr wir den Dingen entsagen, desto mehr werden die Dinge im Überfluss über uns ausgeschüttet. Je mehr wir der Welt entsagen, desto mehr wird sie uns nachlaufen und unser Freund werden und bei uns sein. Darum wird gesagt, dass wenn wir begierdelos sind, wir keine Belohnung oder Verdienst für unsere Begierdelosigkeit erwarten. Etwas als Ergebnis der Begierdelosigkeit zu erwarten ist eine andere Art von Begierde, und darum muss auch der Wunsch etwas aufgrund unserer Begierdelosigkeit zu bekommen aufgegeben werden. Das ist *aparigrahaḥ—nirāśīr aparigrahaḥ*. *Yogī yuñjīta satatam ātmānaṁ rahasi sthitaḥ, ekākī yata cittātmā nirāśīr aparigrahaḥ. Śucau deśe pratiṣṭhāpya sthiram āsanam ātmanaḥ, nāty ucchritaṁ nātinīcaṁ cailājinakuśottaram* (6.11). Wir müssen auf einem Sitz sitzen, der kein elektrischer Leiter ist. Darum wird gesagt, dass eine Grasmatte auf dem Boden ausgebreitet werden kann. Eine Grasmatte leitet keine Elektrizität. Einige Menschen legen ein Hirschfeld oder etwas in dieser Art über die Grasmatte, und breiten dann ein Tuch aus, um darauf zu sitzen. Der Sitz sollte nicht direkt auf dem Boden sein, noch sollte er zu hoch sein. *Nātyucchritaṁ nātinīcaṁ*: Weder zu hoch noch zu tief. Das ist so, weil wenn der Sitz zu niedrig ist, können Insekten auf uns krabbeln und unsere Sitzung stören; und wenn er zu hoch ist, gibt es die Möglichkeit herunterzufallen, während wir im Zustand der Konzentration sind. Der Sitz sollte von mittlerer Höhe sein. Ein sehr praktischer Ratschlag wird hier

gegeben, dass wir in einer bestimmten Haltung sitzen sollten. Die Meditationshaltung des Yoga ist dieselbe Haltung, in der die meisten von uns jetzt sitzen (mit gekreuzten Beinen auf dem Boden mit aufrechtem Rücken), oder es kann jede andere Meditationshaltung sein wie *padmasana, siddhasana* etc. Was immer bequem für uns ist und uns keine Unbequemlichkeit in der Haltung verursacht, das können wir für die Meditation nehmen. In Patanjalis Sutras wird eine nicht sehr bindende Beschreibung von Asana gegeben: *sthira sukham āsanam* (Y.S. 2.46). Patanjali sagt nicht, dass wir in *padmasana, sthira* etc. sitzen sollten. Nichts wird erwähnt, es wird keine Nomenklatur verwendet. Wir können jede Haltung annehmen, die es uns erlaubt fest zu sitzen und die keine Schmerzen in den Knien oder Gelenken verursacht. Die Haltung sollte fest sein, und sie sollte auch bequem sein: *sthira sukham āsanam*. Welche Haltung wir auch immer einnehmen, sie sollte fest und bequem sein. *Śucau deśe*: Sitze an einem reinen Fleck. *Nātyucchritaṁ nātinīcaṁ cailā-jinakuśottaram*: Der Sitz sollte weder zu niedrig noch zu hoch sein.

Tatraikāgraṁ manaḥ kṛtvā yatacittendriyakriyaḥ, upaviśyāsane yuñjyād yogam ātmaviśuddhaye (6.12). Und was sollten wir tun, während wir dort sitzen? Wir sollten versuchen, den Geist zu einem Punkt der Konzentration zu bringen. *Yatacittendriyakriyaḥ*: Indem wir unsere mentale Funktion zügeln und unsere Sinnesfunktion durch *pratyahara* zügeln, sollten wir versuchen, den Geist zu einem Punkt der Konzentration zu bringen. *Tatraikāgraṁ manaḥ kṛtvā yatacittendriyakriyaḥ, upaviśyāsane yuñjyād yogam ātmaviśuddhaye*: Für die Reinigung des Selbst, um das niedrige Selbst zum höheren Selbst zu erheben, sollte man Zuflucht zur Praxis des Yoga nehmen, die Meditation ist.

Samaṁ kāyaśirogrīvaṁ (6.13): Wir müssen aufrecht sitzen mit Kopf, Genick und Rückgrat in einer geraden Linie, so dass das *prana* sich harmonisch durch die Kanäle des Körpers bewegen kann. Wenn wir in einer krummen Haltung sitzen, wird es für das *prana* schwierig sein, sich harmonisch zu bewegen. Darum bleiben wir in einer stabilen Haltung um dem *prana* zu helfen, sich auf eine stabilisierte Weise zu bewegen. Wir sollten fest sein; es sollte keine Erschütterung der Persönlichkeit geben.

Dhārayannacalaṁ sthiraḥ: Mit weder offenen noch geschlossenen Augen sollten wir starren, als ob wir auf die Nasenspitze schauen würden. Es bedeutet nicht tatsächlich, dass wir uns auf die Nasenspitze konzentrieren sollen. Dies ist nur eine Metapher die Augen nicht ganz zu öffnen, weil die äußeren Objekte - Farben und Formen - unseren Geist stören können. Wir sollten unsere Augen nicht offen halten, noch sollten wir sie vollständig schließen, weil dies zum Schlaf führen kann.

Saṁprekṣya nāsikāgraṁ svaṁ diśaś cānavalokayan: Deshalb mit halb geschlossenen Augenlidern, als ob wir auf die Nase schauen würden.

Diśaś cānavalokayan: Wir sollten nicht hier- und dorthin schauen, in unterschiedliche Richtungen.

Praśāntātmā vigatabhīr brahmacārivrate sthitaḥ, manaḥ saṁyamya maccitto yukta āsīta matparaḥ (6.14). *Praśāntātmā* bedeutet im eigenen Selbst gezähmt, ruhig und still, und niemals anfällig für Störungen von äußeren Ereignissen oder

Quellen. *Praśāntātmā* bedeutet auch ruhig, still und beherrscht aufgrund von Begierdelosigkeit im Geist. Wir sind weder durch die Operationen des Geistes im Inneren aufgeregt, noch durch die Aktivitäten von äußeren Menschen.

Vigatabhīḥ: Wir sind furchtlos. Furchtlosigkeit stellt sich nur ein, wenn wir sicher sind, dass wir individuell eine sehr sichere Position haben. Wenn wir unsicher sind, wird die Furcht uns aus allen Richtungen jagen. Yoga ist der Versuch, eine enorme Sicherheit in der Welt kosmischer Herrscher einzunehmen. Im Yoga Vasishtha wird eindeutig erwähnt, dass ein begeisterter Schüler des Yoga, der sich ernsthaft anstrengt, um Vollkommenheit zu erreichen, von den Herrschern des Kosmos geführt werden wird. Die Gottheiten, die die Kräfte der Natur überwachen, werden ihre Augen öffnen und uns unterstützen, deshalb müssen wir nicht in einem Zustand der Agonie oder Unsicherheit sein. Je mehr wir von Menschen im Außen abhängen, desto unsicherer sind wir. Je mehr wir von den inneren Kräften abhängen, die in Übereinstimmung mit den kosmischen Kräften sind, desto furchtloser sind wir. Aber oft entstehen Zweifel im Geist, und diese Zweifel verursachen eine Verringerung der Stufe im Zustand der Meditation. Dann kommen wir plötzlich von der Ebene herunter, auf der wir von den kosmischen Kräften beschützt werden, und wir mögen uns verstört fühlen, als ob gewaltige Schwierigkeiten auf uns zukommen würden.

Diese Ängste kommen nicht auf gewöhnliche Weise. Sie kommen in einer gewaltig grimmigen Form und sind sehr verstörend. Es ist unmöglich zu beschreiben, was für Ängste über uns kommen können. Die Schrecken und Versuchungen, denen sich Buddha während seinen Meditationen stellen musste, werden in einem schönen, poetischen Stil im sechsten Kapitel von Edwin Arnolds *Light of Asia* beschrieben. Edwin Arnold war ein sehr guter Schriftsteller, der auch *Light of the World* geschrieben hat, das vom Leben Christi handelt, und *Song Celestial*, die Bhagavadgita in englischer Poesie.

Das sechste Kapitel von *Light of Asia* ist eine Beschreibung der Angst, Agonie, Versuchung und Qual, die Buddha durchstehen musste, bevor er Erleuchtung erlangte. Diese Versuchungen und Mühen - Teufel, die uns von allen Seiten angreifen - können ein Phänomen sein, dem sich jeder eines Tages stellen muss, denn was eine Person erfahren hat, kann auch die Erfahrung von jedem anderen sein. Weil es nur einen Weg zu Gott gibt, ist, was immer wir auf dem Weg sehen, auch schon von anderen gesehen worden, und zukünftige Meditierende werden auch dasselbe sehen. *Vigatabhīḥ*: Deshalb müssen wir furchtlos sein, indem wir uns in uns selbst gründen und Vertrauen in uns haben.

Praśāntātmā vigatabhīr brahmacārivrate sthitaḥ: Die Sinnesorgane vollständig von störenden Energien des Körpers und des Geistes zurückzuziehen wird Brahmacharya genannt. Brahmacharya bedeutet nicht eine physische Trennung vom Kontakt mit den Dingen. *Viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ, rasavarjaṁ raso'pyasya paraṁ dṛṣṭvā nivartate* (2.59): Körperliche Trennung ist nicht Brahmacharya, weil der Geist darüber brüten wird. Was unser Körper tut ist nicht wirklich unsere Handlung. Was der Geist tut ist unsere Handlung. Darum sollte es ein Zurückziehen des Wunsches geben, durch die Augen zu sehen, und ein Zurückziehen der Energie, die die Ohren hören lässt. Es sollte auch ein

Zurückziehen all der Kräfte der zehn Sinnesorgane geben - der fünf Wahrnehmungsorgane und der fünf Handlungsorgane. All diese müssen beherrscht werden. Es darf keine Neigung geben, sich überhaupt zu bewegen. Wir sitzen in Festigkeit. Dieser Zustand ist das Erfüllen unserer gesamten Persönlichkeit mit der totalen Energie, aus der wir bestehen, und keine Energie sollte durch irgendein Sinnesorgan nach außen sickern. Dann werden wir unerschütterlich stark, sowohl körperlich als auch mental, und wir entwickeln ein scharfes Gedächtnis und werden nichts vergessen.

Praśāntātmā vigatabhīr brahmacārivrate sthitaḥ, manaḥ saṁyamya maccitto yukta āsīta matparaḥ. Dies ist das erste Mal, dass der Herr die Worte "häng von mir ab" verwendet. Später wird dies in einer viel ausgearbeiteteren Form gesagt werden. In der Bhagavadgita hat der Herr bis zu diesem Zeitpunkt nicht gesagt „Du solltest von mir abhängen". Er hat nur gesagt „Mach diese Arbeit", „mach jene Arbeit", „Du solltest nicht reaktiv sein", „Du solltest dich auf diese Weise verhalten", „Dies ist die Disziplin, die du praktizieren musst" usw., aber er hat nicht Gott ins Spiel gebracht. Auf eine Weise führt er jetzt Gott ein, indem er sagt *maccitto yukta āsīta matparaḥ*: „Indem du vollständig von mir abhängst, sei mit deinem eigenen Selbst vereinigt."

Manaḥ saṁyamya: Kontrolliere mit grosser Anstrengung den Geist. Der Geist wird nicht so leicht nachgeben. Er wird hier und dorthin wandern. Wo auch immer er hingeht, bring ihn von dort zurück, so wie wir ein Pferd mit den Zügeln kontrollieren. Die Sinnesorgane sind wie Pferde, und sie müssen mit der Kraft der höheren Vernunft kontrolliert werden.

Maccitta: Vollständig von Gottes Gnade und von nichts anderem abhängen. *Manaḥ saṁyamya maccitto yukta āsīta matparaḥ*: Mit unserem eigenen Selbst vereinigt, in unserer Psyche integriert, furchtlos in unserem Verhalten und in unserem Blick aufs Leben, ganz von der Gnade Gottes abhängend, von seiner Barmherzigkeit und dass er schnell zu uns kommt, so sollten wir zur höchsten Form der Konzentration und Meditation sitzen.

Yuñjann evaṁ sadātmānaṁ yogī niyatamānasaḥ, śāntiṁ nirvāṇaparamāṁ matsaṁsthām adhigacchati (6.15): Wir sollten diese Praktik kontinuierlich ausführen, jeden Tag. Es mag am Anfang für ein paar Minuten sein, und später für eine halbe Stunde, eine Stunde etc.; nichtsdestotrotz sollte diese Praktik täglich ausgeführt werden, kontinuierlich und ohne Unterbrechung.

Śāntiṁ nirvāṇaparamāṁ: Jemand, der sich selbst vollkommen beherrscht, erlangt einen Frieden, der eine Spiegelung der höchsten Seligkeit ist. Nirvana selbst spiegelt sich in unserer Persönlichkeit, und der Himmel scheint an unserem Geist anzuklopfen. Wir werden automatisch innerlich solche Seligkeit fühlen und werden nicht wissen, von wo dieses Glück kommt.

Matsaṁsthām adhigacchati: Tatsächlich, diese Seligkeit kommt von Gott. Die Bedeutung ist, dass diese innere Freude oder Zufriedenheit, die wir in dieser Form der Kontemplation oder Meditation fühlen, eine Spiegelung Gottes selbst in unserer Persönlichkeit ist.

Es werden jetzt bestimmte Formeln erwähnt, damit wir bei der Übung des Yoga nicht in Masslosigkeit gehen. Yoga ist die Übung einer Art von Harmonie in

jeder Art unseres Verhaltens. *Nātyaśnatas tu yogo'sti* (6.16): Wir sollten nicht zu viel essen. Ein Vielfrass kann nicht Yoga üben. Dies ist so, weil wir als Vielfrasse den Körper so schwer und *tamasisch* machen, dass sich *sattvische* Qualitäten nicht in uns manifestieren können, und deshalb können wir kein Yoga üben. *Na caikāntam anaśnataḥ*: Die Person, die in einem extremen Mass enthaltsam ist und hungert kann auch nicht Yoga üben. Dies ist wo, weil wir, wenn wir ins andere Extrem gehen, was Hungern ist, nicht sitzen oder stehen oder atmen können. Wir können nicht einmal denken. Zu dieser Zeit wird sich der Geist nicht konzentrieren. *Nātyaśnatas tu yogosti na caikān-tam anaśnataḥ*: Weder ein Vielfrass noch eine enthaltsame Person, die ins Extrem geht, wird als für die Meditation bereit betrachtet.

Na cātisvapnaśīlasya jāgrato naiva cārjuna: Eine Person, die zu viel schläft ist so tamasisch, dass sie nicht für die Meditation geeignet ist. Aber eine Person, die nie schläft ist auch nicht für die Meditation geeignet, weil ihr Geist durch bestimmte psychologische oder biologische Faktoren gestört ist, was der Grund ist, warum in einem solchen Ausmass Schlaflosigkeit besteht. Es ist eine Art Krankheit. Darum kann eine Person, die immer wach ist, die nie ruht und auch eine Person, die immer schläft, nicht Yoga üben.

Wer ist dann geeignet, um Yoga zu üben? *Yuktāhāravihārasya yuktaceṣṭasya karmasu, yuktasvapnāvabodhasya yogo bhavati duḥkhahā* (6.17): Yoga, das der Zerstörer aller Sorgen ist, wird zu uns kommen; Yoga, das der Zerstörer aller Schmerzen und allen Leidens ist, wird zu uns kommen. Wann wird es kommen? Es wird kommen, wenn unsere Diät harmonisch ist, wenn unser Verhalten harmonisch ist, wenn unsere Aktivitäten harmonisch sind und niemanden stören. Jemand, der in seinem Wachen und Schlafen harmonisch ist, solch eine Person ist für Yoga bereit, weil er selbst in einem Zustand der Harmonie ist.

Diskurs 16

Das sechste Kapitel geht weiter: Meditation über den Ishta Devata

Yadā viniyataṁ cittam: Wenn der Geist in seinem eigenen Selbst ruht und vollständig beherrscht ist, ist das gleichbedeutend damit, dass er im Atman ruht. *Yadā viniyataṁ cittam ātmany evāvatiṣṭhate, niḥspṛhaḥ sarvakāmebhyo yukta ity ucyate tadā* (6.18): Frei von der Notwendigkeit dem Geist zu erlauben, in Begriffen der Sinnesorgane zu handeln, sich innerlich glücklich fühlend aufgrund der Nähe des Geistes zum Selbst, erlangt man eine Einheit im eigenen Selbst, die der Einheit mit dem Selbst aller Dinge gleich ist.

Der Meditationsprozess kann auf drei Arten durchgeführt werden: innerlich, äusserlich und universal. Der Atman wird im Allgemeinen als das Selbst eines Individuums betrachtet. Er ist die tiefste Wurzel jeder beliebigen Person, und die Vorstellung, dass die Person an einem bestimmten Ort ist, lässt die Vorstellung aufkommen, dass der Atman an einem Ort ist. Die Menschen beziehen sich auf sich als „ich selbst“, „mein innerer Atman“. Sie berühren ihr Herz wenn sie sich auf den Atman und das Selbst beziehen und deuten damit darauf hin, dass das Selbst ihre tiefste Subjektivität ist. Der Atman oder das Selbst ist ein reines Subjekt. Die Reinheit des Selbst entsteht dadurch, dass es nicht durch den Wunsch nach Objekten verunreinigt ist. Das Selbst, das nach einem Objekt verlangt ist ein unreines Selbst – das niedrige Selbst, das instinktive Selbst, das Sinnenselbst. Das Selbst, das durch keinerlei Verlangen nach äusseren Dingen verunreinigt ist, ist das gereinigte Selbst.

Dieses Selbst, von dem man in der Regel ausgeht, dass es die Persönlichkeit eines Individuums dominiert, ist auch das Selbst, das die Persönlichkeit jedes anderen Individuums überall sonst dominiert. Wenn es Zustimmung findet, dass mein Atman oder Selbst in mir ist, dann wird auch zugestimmt, dass er in jedem ist. Die Innerlichkeit des Atman im Falle eines bestimmten Individuums schließt nicht aus, dass genau dasselbe Selbst in anderen Personen, anderen Individuen, anderen Wesen ist. Nun, wenn es in einem bestimmten Individuum ist und es in allen Individuen ist, dann kommt das dem gleich zu sagen, dass es alle Dinge umfasst, dass es überall ist. Aufgrund der Tatsache, dass es in allen Dingen ist, muss es als überall gegenwärtig verstanden werden, insofern als überall Individuen sind, selbst in der kleinsten Form der Individualität kann Selbstheit erkannt werden.

Wenn wir die Folgen untersuchen, die sich daraus ergeben, dass wir zustimmen, dass das Selbst, das in uns ist, auch in allen Menschen ist, wird die Innerlichkeit des Selbst als dem Atman zur Universalität genau der gleichen Sache als Brahman. Deshalb ist Atman Brahman. Das innere Selbst ist das Selbst, das überall ist. Die Innerlichkeit des Selbstes wird automatisch zu einer universalisierten Form von Innerlichkeit, da das Selbst nicht in irgendetwas ist, weil nur in etwas zu sein dem gleich käme, nicht in etwas anderem zu sein. Wenn

wir zustimmen, dass das Selbst in allen Dingen ist, dann übersteigt die Innerlichkeit die Begrenzung dieses kleinen Ortes der Individualität und wird zu einer alldurchdringenden Gegenwart. Der Raum in tausenden von Töpfen mag zum Beispiel wie die individuellen Inhalte in diesen Töpfen aussehen. Wir könnten sagen, dass der Raum im Topf das Selbst, oder der Atman des Topfes ist. Aber er ist in allen Töpfen gegenwärtig. Wenn der unterscheidende Faktor, nämlich der körperliche Egoismus, aufgegeben wurde - wenn die Töpfe zerbrochen wurden - dann werden wir herausfinden, dass genau derselbe Raum, der offensichtlich in den Töpfen war, überall ist. Er war immer überall. Er schien nur in ihnen zu sein aufgrund unserer Interpretation davon als dem beherrschenden Prinzip der individuellen Körper. Dieser Atman, der in mir ist, ist auch der Atman, der in jedem ist. Darum ist es eine universale Verinnerlichung. Universal bedeutet nicht eine Ausdehnung in Raum und Zeit, weil Raum und Zeit Gegenstände des Bewusstseins sind. Wir sind uns bewusst, dass es so eine Sache wie Raum gibt, und wir sind uns bewusst, dass es so eine Sache wie Zeit gibt. Insofern als Raum und Zeit, oder selbst die miteinander vermischte Raum-Zeit Gegenstände des Bewusstseins sind, können sie nicht als universal betrachtet werden. Das Bewusstsein selbst ist universal. Raum und Zeit sind nicht universal, weil sie begrenzte Objekte sind. Also unterscheidet sich Universalität des Bewusstseins von der sensorisch wahrgenommenen Universalität des Raumes, weil der Raum vom Geist gedacht und vom Auge wahrgenommen werden kann. Der Atman kann nicht gedacht oder wahrgenommen werden, weil er der Denkende und der Wahrnehmende ist. "Wer kann den Seher sehen? Wer kann den Kenner kennen?" sagt Yajnavalkya, der große Weise in der Brihadaranyaka Upanishad. *Vijñātāram are kena vijānīyād* (B.U.2.4.14): Er ist der Kenner aller Dinge. Wer kann ihn kennen?

Deshalb ist es keine Universalisierung wie eine Objektivität des Geistes; es ist eine bewusste Universalität. Und insofern als Bewusstsein kein Objekt ist, ist es reine Subjektivität. Es wird für uns notwendig, unsere Vorstellungskraft in einigem Ausmaß auszudehnen, um diese beiden Gedanken zu einem einzigen Konzentrationspunkt zu vereinigen. Es ist schwierig über Bewusstsein - das die reine Subjektivität ohne irgendeine Objektivität darin ist, und das dennoch überall ist - zu meditieren. Deshalb gehen Menschen im allgemeinen nicht zu solchen fortgeschrittenen Meditationspraktiken, bis sie selbst fortgeschritten sind und einen gereinigten Geist haben und mit guten *samskaras* geboren werden. Die Anfangsstufen der Meditation werden in diesen Zeilen nicht ausgeführt, die das Gehirn bis zum Bruchpunkt bringen, indem sie es sich etwas vorstellen lassen, was man sich nicht leicht vorstellen kann.

Die früheren Stufen der Meditation werden objektiv als Konzentrationsübungen auf das ausgeführt was die *ishta devatas* genannt wird. Ein *ishta devata* ist unser eigener Gott, den wir verehren und bewundern. Jetzt bringt die Vorstellung von Gott als etwas, was wir verehren und bewundern können in unseren Geist die Vorstellung seines Ortes. Obwohl theoretisch eingeräumt wird, dass Gott überall ist, kann der Geist diese Allgegenwärtigkeit nicht wahrnehmen. Selbst wenn wir zustimmen, dass Gott überall ist, wird die

Vorstellung von Gott, der überall ist, eine Art einer Veräußerlicherung der Gestalt sein. Selbst wenn wir von Gott als dem universalen Virat selbst denken, dann wird Er, wenn wir an Virat denken, als ein Objekt erscheinen, das wir denken. Die Notwendigkeit, Gott als ein Objekt zu visualisieren, oder als einen *ishta devata*, entsteht aufgrund der Schwierigkeit, die vom Geist empfunden wird, wenn er Raum und Zeit transzendieren soll.

Darum sollte man an diesem Versuch nach jenseits von Raum und Zeit zu gehen nicht arbeiten und auf frühen Stufen nicht danach streben, weil es eine große Belastung für den Geist sein wird. Wir haben einen *ishta devata*. Es mag unser lieber Gott sein. Es mag Rama oder Krishna oder Devi oder Surya oder Jesus Christus oder Mohammed sein oder irgendeine Inkarnation. Was immer das Liebste und das Nächste und das Beste ist, woran wir denken können, das ist unser Gegenstand der Meditation.

Es wird sehr oft darauf hingewiesen, dass wir uns auf irgendetwas konzentrieren können; wir können uns sogar auf einen Bleistift oder eine Kerzenflamme oder eine Rosenblüte konzentrieren. Ja, es ist uns möglich, uns auf irgendetwas zu konzentrieren, aber diese Anstrengung, sich auf solche Objekte wie einen Bleistift etc. zu konzentrieren, wird letztendlich keinen Erfolg haben, weil die Emotionen ihre Mitsprache haben werden. Die Emotionen werden schreien und verkünden, dass der Bleistift überhaupt nichts bringen wird. Wir können keinen Bleistift lieben; wir können ihn nicht umarmen, wir können ihn nicht als ein geliebtes Objekt betrachten. Zumindest hier, im Falle der Meditation, ist der *ishta* das Liebste und das Beste, woran wir denken können; und insofern als wir es als das Beste befunden haben, kann es nichts Besseres als das irgendwo in der Welt geben.

Daher ist in der Meditation die Wahl des *ishta devata* sehr wichtig, und es ist nicht in Ordnung, wenn wir irgendetwas für den Zweck der Meditation auswählen. Wir sollten sicher sein, dass wir das Beste gewählt haben, und das es nichts Besseres als das geben kann. Das heißt, wenn wir das Objekt ausgewählt haben als etwas, was all unsere Wünsche erfüllen kann, weil es für uns das Liebste und Nächste ist, dann wird sich der Geist bei der Konzentration auf diesen *ishta devata* nicht in irgendeine andere Richtung wegbewegen. Die Zerstreuungen und die Schwankungen des Geistes in der Meditation - wenn er sich vom Konzentrationsgegenstand zu etwas anderem wegbewegt - gibt es aufgrund eines Gefühls, dass dieser *ishta devata* nicht alles in allem ist, dass es auch andere Dinge in der Welt gibt, die einem lieb sind und die den Geist zufrieden stellen können. Er hat das Gefühl, dass alle Zufriedenheit - die höchste Zufriedenheit, und jede Art von Zufriedenheit - nicht von diesem bestimmten Objekt erwartet werden kann. Dies ist so aufgrund eines Fehlers in der Wahl des *ishta devata.* Wenn wir den *ishta devata* nicht richtig ausgewählt haben, dann sagt der Geist, dass es andere Dinge gibt, die auch genauso gut sind, und darum rennt er während der Konzentration hier und dorthin.

Es ist nicht möglich, irgendein Objekt in der Welt wahrzunehmen, das einem so lieb ist, weil jedes Objekt in der Welt einen eigenen Fehler hat, und wir können nicht irgendjemanden oder irgendetwas als das Liebste betrachten. Nicht einmal

Juwelen, nicht einmal Diamanten, nicht einmal die glorreichsten wertvollen Gegenstände können als das Liebste betrachtet werden, weil sie unter verschiedenen Bedingungen ihren Wert verlieren. Der *ishta devata* wird, für unsere Zwecke, eine konzeptuelle Idee, die wir vor uns gestellt haben, der wir all die größten Eigenschaften Gottes zuschreiben. Wir betrachten den *ishta devata* als eine allgegenwärtige Essenz, die sich in einer Form konkretisiert, wie die Sonne, die sich in einem Strahl manifestiert. Aber ein Strahl ist nicht alle Strahlen, und eine Form ist nicht alle Formen. Nichtsdestotrotz können wir durch diese eine Form alle Formen erreichen, weil die Qualität des *ishta devata* etwas ist wie die Qualität der Sonnenstrahlen, und ein Sonnenstrahl ist jedem anderen Strahl in seiner Qualität gleich.

Wir müssen all die Eigenschaften des besten aller Dinge unserem Meditationsobjekt zuschreiben. Wir müssen denken, dass es lebendig und nicht tot ist. Wenn wir denken, dass unser Gott tot sei, und er nicht spricht, dann ist es nur ein Bild, und dann werden wir keinerlei Zuneigung zu diesem Objekt haben. Wenn möglich sollten wir ein Objekt wählen, das mental als ein Symbol aller Perfektion konstruiert ist, die wir uns ausdenken können. Wir sollten fühlen, dass es uns mit der allwissenden und allmächtigen Gottheit verbinden kann, und dass es wenn nötig mit der universalen Existenz verschmelzen kann. Wir sollten fühlen, dass der *ishta devata* ein Botschafter des allmächtigen Gottes ist, und dass er all die Macht der Regierung hat, die ihn gebracht und hier eingesetzt hat, und dass wir mit ihm sprechen können.

Es ist wahr, dass unser *ishta devata* mit uns sprechen kann. Die Leben von Heiligen wie Purandaradas, Tukaram, Ekanath, Namdev und solchen Menschen haben dies für uns illustriert - so wie Vitthala mit den Devotees getanzt hat. Obwohl es für uns nur ein Steinbildnis ist, hat er plötzlich begonnen zu handeln. Gestern habe ich euch gegenüber erwähnt, wie das Bildnis von Kali plötzlich zu handeln begann und lebendig wurde, scheinbar um Jada Bharata zu beschützen, als die Räuber ihn umbringen wollten. Ist nicht Narasimha aus einer Steinsäule gekommen? Darum sollten wir nicht sagen, dass es in dieser Welt nur unbelebte Gegenstände gibt. Die Vorstellung, dass unser Objekt ein Bildnis oder ein Bild ist oder dass es uns nicht das bringen wird, was wir erwarten, sollte aus dem Geist entfernt werden. Die Vorstellung des *ishta devata* sollte die einer Stichprobe des allmächtigen Gottes selbst sein.

Zu Beginn wird der *ishta devata* aussehen wie jemand, der vor uns steht. Lord Krishna, Rama oder Devi stehen vor uns. Gut, sollen sie vor uns sein. Es sieht aus, als ob sie nur an einem Ort seien. Auf den frühesten Stufen der Meditation können wir diesen Gott vor uns spüren - Lord Krishna, Devi, Durga, Surya oder wer immer es ist. Später, auf den fortgeschritteneren Stufen der Meditation, sollten wir in der Lage sein zu erkennen, dass dieser bestimmte Gott überall gegenwärtig ist, als ob der *ishta devata* den ganzen Raum ausfüllen würde. Es ist genauso, wie wenn wir einen Baum im Wald ansehen und wir dann nur diesen einen Baum und nichts anderes sehen werden, aber wenn wir bemerken, dass dieser Baum ein Baum im Wald ist, dann werden wir bemerken, dass überall nur Bäume sind. Also mag die nächste Stufe der Meditation ein Versuch auf Seiten

unseres Geistes sein zu fühlen, dass die Gegenwart des *ishta devata* den ganzen Raum erfüllt, so dass, wie manche Devotees in ihrer Poesie singen *jidhar dekhta hun, udhar tu hi tu*: "Wo immer ich hinschaue, ich sehe nur Dich, mein Gott." Es scheint, dass Ravana im letzten Moment Rama überall sah; und in einem Moment des Krieges sah Duryodhana Sri Krishna überall. Überall wo er hinschaute sah er nur Krishna. Diese Art der Ausdehnung des Ortes unseres *ishta devata* ist eine fortgeschrittene Stufe der Meditation, höher als die Stufe, wo wir unseren Gott nur vor uns stehen oder sitzen sahen. Dann wurde der ursprüngliche Ort wo wir dachten, dass dort der *ishta devata* sei ausgeweitet, weil wir ihn überall sehen.

Es gibt eine noch höhere Stufe, wo es nicht genug ist wenn wir fühlen, dass Lord Krishna überall ist, so wie es viele Bäume in einem Wald gibt. Es gibt überall nur den *ishta devata*, und es gibt nichts anderes. Es sind nicht viele Krishnas oder viele Devis oder viele Narayanas die wir sehen. Es ist nur ein Narayana, genauso wie wenn wir nicht viele Wellen, sondern nur einen Ozean sehen. Die sogenannten individuellen konzeptuellen Formen des *ishta* verschmelzen mit der größeren Flüssigkeit der See, in der sie existieren, die die Substanz dieser manifestierten Formen ist. Diese Stufe, die ich beschreibe, ist etwas wie *savikalpa samadhi*, wo wir das Licht überall sehen - aber wir sehen das Licht. Dies ist die vorletzte Stufe der Erfahrung, die sich noch weiter transzendieren muss, weil auch wir mit dem Licht verschmelzen sollten. Wenn wir das Licht als überall gegenwärtig wahrnehmen, ist das wahrlich eine großartige Sache. Es ist eine großartige Erfahrung. Es ist die höchste Form von Erfahrung, die wir uns vorstellen können; aber wir behalten immer noch unsere eigene Individualität als Verehrender, Bewunderer, Betrachter etc. Wenn wir in es hineingehen, wird diese Stufe zu *nirvikalpa Samadhi*, der höchsten Vereinigung, die man in der Meditation erlangt.

So haben wir von der Innerlichkeit des Atman aus die Universalität desselben Atman wahrgenommen, als in allen Individuen gegenwärtig, und wir haben auch die Notwendigkeit gespürt einen *ishta devata* durch Mantra *japa* zu verehren, durch die Verherrlichung, die wir durch das Singen dieser Mantras und *nama japa* ausdrücken. Wir singen wie Hanuman in großer Ekstase. Dies ist eine Art der Anrufung Gottes. Eine enorme Sehnsucht nach Gott, die sich im lauten Chanten eines Mantras oder in musikalischen Liedern, die wir singen, äußern wird gilt als einer der ekstatischen Zustände, die der Devotee auf den Höhen der Hingabe und in der Vereinigung mit seinem *ishta devata* erreicht.

So mag die innerliche Meditation im Lichte des Atman, der in uns ist, einer weiteren Konzeptualisierung des Atman als überall seiend den Weg bereiten. Dies ist die philosophische, vedantische Methode der Meditation. Bei der hingebungsvollen *bhakti* Methode wird das *ishta devata* Konzept vorgeschrieben; und auch dort ist der *ishta devata* eine transzendente Wirklichkeit, und nicht nur ein äußerlich existierendes Objekt. Der Gott, der der *ishta devata* ist, ist nicht etwas Äußerliches; er ist das, was alle Dinge durchdringt, einschließlich uns selbst. Deshalb kann er uns Licht geben; und er kann auch Licht empfangen und zu uns sprechen. Es gibt nichts in der Welt, was nicht sprechen kann. Selbst ein Stein, selbst ein Blatt am Baum, hat eine eigene Selbstheit; und wenn unser Selbst

alle Dinge durchdringt, dann nehmen die Dinge ihre Selbstheit in sich auf, und sie reagieren mit einer Art bewussten Antwort. Selbst die Bäume antworteten auf den Ruf von Vyasa als er Suka, seinen Sohn herbeirief. "Oh mein Sohn, wo bist du?" "Ich bin hier, mein lieber Vater," war die Antwort, die von jedem Blatt jedes Baumes kam. Das bedeutet, dass Suka nicht an einem bestimmten Ort war. Darum ist der *ishta devata* unser Gott und wird die universal umfassende Wirklichkeit, die schließlich auch uns überflutet. *Yadā viniyataṁ cittam ātmany evāvatiṣṭhate, niḥspṛhaḥ sarvakāmebhyo yukta ity ucyate tadā* (6.18).

Yathā dīpo nivātastho neṅgate sopamā smṛtā, yogino yatac-ittasya yuñjato yogam ātmanaḥ (6.19): Wie eine Flamme, sagen wir eine Kerzenflamme, nicht flackert, wenn sie an einem windstillen Ort brennt, so wird sich der Geist sozusagen konzentrieren, auf der Höhe der Absorption in den Atman. *Yathā dīpo nivātasthaḥ*: Das, was an einem windstillen Ort ist. *Neṅgate*: Flackert nicht. *Sopamā smṛtā*: Das ist die hier verwendete Illustration. *Yuñjato yogam ātmanaḥ*: Der Atman spiegelt sich als eine enorme Festigkeit im sich konzentrierenden Geist. Die Unbeständigkeit des Geistes, die ansonsten eine Form der Ablenkung ist, hört auf, weil sich der gesamte Atman in diesem Zustand intensiver Konzentration spiegelt.

yatroparamate cittaṁ niruddhaṁ yogasevayā
yatra caivātmanātmānaṁ paśyannātmani tuṣyati (6.20)
sukham ātyantikaṁ yat tad buddhigrāhyam atīndriyam
vetti yatra na caivāyaṁ sthitaś calati tattvataḥ (6.21)
yaṁ labdhvā cāparaṁ lābhaṁ manyate nādhikaṁ tataḥ
yasmin sthito na duḥkhena guruṇāpi vicālyate (6.22)

Dies sind einige Illustrationen des Zustandes intensiver Konzentration des Geistes. Er flackert nicht. Der Geist ist nicht mehr abgelenkt, weil sich die Festigkeit des Atman hier in diesem hochkonzentrierten Geist spiegelt. *Yatra caivātmanātmānaṁ paśyannātmani tuṣyati*: Wo man das Selbst im Selbst wahrnimmt, erfreut man sich in sich selbst. Es gibt keine Freude, die dieser Freude gleichkommt.

Sukham ātyantikaṁ yat tad: Dieses Glück ist absolutes Glück. Es ist kein relatives Glück, das wir durch den Kontakt des Geistes mit dem Objekt der Begierde gewinnen, denn wenn der Gegenstand der Begierde vergeht gibt es kein Glück, und deshalb ist es kein wirkliches Glück. Es ist eine relativ quälende Form der Freude.

Buddhigrāhyam: Dieses Glück kann nur durch die höhere gereinigte Vernunft erfahren werden, und nicht durch die Sinnesorgane. Die höhere gereinigte Vernunft kann die höchste Wirklichkeit in sich auf gleiche Weise spiegeln wie es die Existenz des allmächtigen Gottes schlussfolgern lässt, obwohl solch eine Wahrnehmung normalerweise durch die Sinnesorgane nicht möglich ist.

Wir werden Gott nicht durch induktive Logik erreichen können indem wir Einzelheiten sammeln um zum Allgemeinen zu kommen. Keine Menge an Einzelheiten, die wir in dieser Welt sammeln, wird Gott ergeben. Deshalb hilft uns induktive Logik hier nicht. Die alten Meister nahmen Zuflucht zu einer intuitiven Wahrnehmung, bei der sie zuerst mit dem Universalen begannen und

nicht erst mit dem Besonderen. So leiteten sie alles von der absoluten Wirklichkeit ab. Das heißt wir könnten sagen, dass sie einer Art deduktiven Logik folgerten, und nicht der induktiven Logik von Francis Bacon etc. Die Unbestreitbarkeit der Existenz der universalen Wirklichkeit wird zuerst begründet. Das heißt, das Universale wird von Anfang an als garantiert durch die Logik genommen, die wir sehr detailliert in Kommentaren zu den Brahma Sutras von Sankaracharya etc. erklärt finden. Die Existenz der universalen Wirklichkeit wird durch reine Logik begründet, und wenn dies einmal als die Konsequenz des Wirkens der höheren Vernunft etabliert ist, folgt alles andere danach. Die ganze Schöpfung kann in Begriffen dieser universalen Wirklichkeit erklärt werden. Sie ist unendliches Glück. Alles andere Glück in dieser Welt ist relativ.

Sukham ātyantikaṁ yat tad buddhigrāhyam atīndriyam, vetti yatra na caivāyaṁ sthitaś calati tattvataḥ: In diesem Zustand werden wir niemals von den Winden der Welt erschüttert werden. *Yasmin sthito na duḥkhena guruṇāpi vicālyate*: Selbst die schwerste Sorge kann uns nicht erschüttern und von diesem Glück abbringen. Selbst wenn die Erde zerbricht und die Sonne uns auf den Kopf fällt, selbst wenn man sich so etwas vorstellen kann, werden wir zu dieser Zeit nicht erschüttert werden, aufgrund unseres Eintretens in die wirkliche Substanz aller Dinge.

Taṁ vidyāddh duḥkhasaṁyogaviyogaṁ yogasaṁjñitam, sa niścayena yoktavyo yogonirviṇṇacetasā (6.23). *Anirviṇṇacetas* bedeutet durch einen nicht verzweifelten Geist, durch einen mutigen Geist, durch eine heroische Haltung des spirituellen Suchers. Mit dieser kühnen Haltung des spirituellen Strebens, sollte man versuchen, diese Vereinigung des Selbst mit dem Selbst zu erlangen. *Taṁ vidyāddh duḥkhasaṁyogaviyogaṁ*: Mit einem Schlag schneidet es uns von allen Quellen von Schmerz ab, und wir werden nicht länger wissen, was Schmerz ist. *Taṁ vidyāddh duḥkhasaṁyogavi-yogaṁ yogasaṁjñitam, sa niścayena yoktavyaḥ*: Das wird Yoga genannt, was die Trennung des Bewusstseins von allen Quellen von Schmerz ist. Wir müssen es definitiv erreichen, und uns damit vereinigen - *yogonirviṇṇacetasā* - indem wir nicht verzweifelt sind, und durch die totale Vereinigung mit dem Selbst, was das endgültige Yoga ist.

Diskurs 17

Das sechste Kapitel endet:
Gottes größtes Versprechen an uns

Śanaiḥ śanair uparamed buddhyā dhṛtigṛhītayā, ātmasaṁ- sthaṁ manaḥ kṛtvā na kiṁcid api cintayet (6.25). Hier sind wir in der Meditationstechnik des sechsten Kapitels der Bhagavadgita. Schrittweise, langsam, Schritt für Schritt müssen wir den Geist unterwerfen. Wir sollten nicht versuchen, den Geist eilig, schnell, durch die Kraft des Willens zu kontrollieren.

Es gibt eine Geschichte um die Weise zu illustrieren, wie der Geist kontrolliert werden kann. Der Geist ist wie ein grimmiger Stier, der uns nicht erlauben wird, dass wir uns ihm nähern. Ein wilder Stier ist so grimmig, dass wir uns nicht trauen ihm nahe zu kommen. Wie werden wir in der Lage sein, diesen wilden Stier zu kontrollieren und auf ihm zu reiten? Unser erster Schritt ist, einen Zaum um ihn zu bauen. Jetzt haben wir seine Bewegungen in einem gewissen Ausmaß eingeschränkt. Wir können den Geist auf ähnliche Weise kontrollieren, indem wir einen Zaun darum errichten, und es ihm damit nur erlauben, so weit zu gehen und nicht weiter. Selbst wenn wir Begierden haben, sollten diese zulässig sein, gerechtfertigte Begierden, förderlich und gesund. Ungerechtfertige und schädliche Begierden sollten nicht unterhalten werden. Deshalb ist der erste Schritt es dem Geist zu erlauben, ein paar Begierden zu haben, aber ihm nicht zu erlauben eine Grenze zu überschreiten - wie der Zaun, den wir um den wilden Stier gebaut haben.

Der nächste Schritt ist, dem Stier etwas grünes Gras zu bringen, unsere Hand durch den Zaun zu strecken und nach ihm zu rufen. Wegen des grünen Grases wird er in unsere Nähe kommen. Wir haben keine Angst vor dem Stier, weil wir auf der anderen Seite des Zaunes sind. Er kann uns bedrohlich anschauen, aber es kann uns nicht schaden. Weil wir ihm grünes Gras geben, ist er ein wenig gebändigt und sein Geist konzentriert sich auf das Gras. Wenn wir dem Stier jeden Tag grünes Gras bringen, dann gewöhnt er sich an unser Gesicht, und wir können ihn am Kopf berühren, während der Zaun noch zwischen uns ist. Wenn wir das eine lange Zeit so machen, können wir sogar das Horn des Stiers fassen, und er wird uns nicht schaden. Er wird keinen Lärm machen und drohen, uns aufzuspießen. Dann können wir schrittweise das Tor ein wenig öffnen und das grüne Gras hineinwerfen. Er wird uns auf freundliche Weise ansehen, weil er daran gewöhnt ist, unser Gesicht zu sehen. Nach einiger Zeit können wir in seine Nähe gehen und ihn dann berühren. Es wird ein Tag kommen, wenn wir auf ihm reiten können.

Dies ist eine Illustration, wie der Geist uns bedroht und versucht, uns wie ein wilder Stier zu kontrollieren, und wie er unser Bewusstsein in jede mögliche Richtung zieht, genau wie der wilde Stier Amok laufen kann, hier- und dorthin; aber schrittweise können wir den Geist unter Kontrolle bringen, indem wir seine Aktivität beschränken, einen Zaun darum errichten und es ihm nur erlauben, sich

innerhalb eines bestimmten Bereichs zu bewegen. Nimm an, wir sind in einem Ashram oder einem Kloster; wir können alles tun, was zulässig ist. Wir können essen, wir können spielen, wir können sprechen, wir können einen Spaziergang machen und wir können eine Tasse Tee trinken. All dies ist zulässig. Aber Alkohol trinken, Glückspiel, eine nichtvegetarische Diät und Rauchen sind in diesen Institutionen nicht erlaubt, und deshalb werden wir automatisch von ihnen entwöhnt.

Die Anzahl von Begierden zu begrenzen und sie in einer bestimmten Grenze handeln zu lassen ist der erste Schritt. Dann reduzieren wir die Begierden schrittweise, indem wir entscheiden, welche unvermeidbare Begierden und welche vermeidbare Begierden sind. Zum Beispiel brauchen wir eine Mahlzeit, und wir müssen eine oder sogar zwei Mahlzeiten haben, wenn es notwendig ist. Aber wir naschen eine Vielzahl von Dingen zwischen den Mahlzeiten. Diese Naschereien sind nicht notwendig und können vermieden werden. Darum könnten wir unser Essen auf die Mindestanzahl von Dingen beschränken, die wir benötigen.

Dann können wir uns selbst eine Disziplin auferlegen, wie es bestimmte Swamis in Haridwar getan haben. Sie nehmen *kshetra sannyas* und verlassen Haridwar nicht. Dies ist auch eine Grenze, die wir dem Geist auferlegen. Ansonsten sagt der Geist, dass wir überall hingehen können, wo wir wollen - nach Mussoorie oder San Francisco. Wir treffen einen Entschluss, dass wir Rishikesh nicht verlassen werden; das ist *kshetra sannyas*. Der Swamiji, der *kshetra sannyas* angenommen hat, hat sich dann noch weiter eingeschränkt, indem er *ashram sannyas* angenommen hat - das heißt, er geht nicht aus dem Ashram hinaus. Wenn wir solche Disziplinen einhalten, dann erlangt der Geist schrittweise Ruhe: *śanaiḥ śanair uparamed*. Wir mögen viele Jahre brauchen um den Geist zu kontrollieren und ihn zum Punkt der Konzentration kommen zu lassen, der das Selbst ist. *Buddhyā dhṛtigṛhītayā*: Mit fester Entschlossenheit durch unsere Vernunft, Unterscheidungsfähigkeit, mit *vichara* und *viveka shakti* muss der Geist sehr, sehr langsam unter Kontrolle gebracht werden. Abrupte Handlungen sind nicht erlaubt.

Ātmasaṁsthaṁ manaḥ kṛtvā na kiṁcid api cintayet: Wenn sich der Geist einmal niederlässt, dann sollten wir ihn nicht stören. Es sollte keine Notwendigkeit mehr geben, irgendetwas, egal was zu sprechen oder zu denken oder zu tuen, weil das Ruhen des Geistes im Atman das endgültige Ziel des Lebens ist, und wenn der Geist erst einmal die nektargleiche Seligkeit des Kontakts mit dem Atman kostet, dann will er nichts anderes mehr. *Yaṁ labdhvā cāparaṁ lābhaṁ manyate nādhikaṁ tataḥ* (6.22). Wenn wir dies gewonnen haben, dann betrachten wir keinerlei anderen Gewinn in dieser Welt als gleichwertig. *Yasmin sthito na duḥkhena guruṇāpi vicālyate*: Wenn wir darin gegründet sind, können uns die schwersten Sorgen nicht erschüttern. Lass alles mögliche geschehen; nichts wird uns aus unserem Gleichgewicht bringen, weil wir im Selbst gegründet sind.

Und dennoch wird sich der Geist hierhin und dorthin bewegen. Er geht hierhin, er geht dorthin. Was machen wir dann? *Yato yato niścarati manaś*

cañcalam asthiram, tatas tato niyamyaitad ātmanyeva vaśaṁ nayet (6.26): In welche Richtung sich der Geist auch immer bewegt, aus dieser Richtung sollte er zurückgezogen werden. Wenn ein Pferd bockig ist und tritt und sich vorwärts und rückwärts bewegt, dann kontrolliert der Reiter es mit den Zügeln. Wenn das Pferd in eine Richtung geht, dann zieht der Reiter es aus dieser Richtung zurück. Wenn es in eine andere Richtung geht, dann zieht er es aus dieser Richtung zurück. Wenn der Geist aus der bestimmten Richtung, die er eingeschlagen hat, zurückgezogen wird, wird er sich in eine andere Richtung bewegen.

Wenn es in einem mit Wasser gefüllten Topf zehn Löcher gibt, dann wird das Wasser anfangen, durch ein Loch zu sickern; und wenn wir dieses Loch stopfen, dann wird das Wasser durch ein anderes Loch sickern. Auf ähnliche Weise werden, wenn wir die Augen kontrollieren, die Ohren Amok laufen. Wenn wir die Augen und die Ohren kontrollieren, dann wird die Nase etwas sagen. Wenn wir auch die Nase kontrollieren, wird die Zunge außer Kontrolle geraten. Der eine oder andere Sinn wird uns Schwierigkeiten machen. Darum sollen wir, egal in welche Richtung die Handlung des Geistes geht, ihn aus dieser Richtung zurückziehen mit den Zügeln der Selbstkontrolle, weil der Geist unstet ist und niemals an einem bestimmten gegebenen Punkt ruhen wird. Darum sollte es die Gewohnheit des Yogis, des Schülers des Yoga sein, den Geist zum Punkt der Konzentration zurückzubringen, durch intensive Willensanstrengung und Vernunft, und ihm zu erlauben, für einige Zeit in sich selbst zu ruhen. Und wenn der Geist in eine andere Richtung geht, sollten wir ihn auch von dort schrittweise zurückbringen, bis er sich daran gewöhnt hat kontrolliert zu werden und weiß, dass er zurückgezogen wird, egal wo er hingeht. Dann lässt sich der Geist eines Tages nieder. *Yato yato niścarati manaś cañcalam asthiram, tatas tato niyamyaitad ātmanyeva vaśaṁ nayet*: In welche Richtung auch immer der Geist geht, aus dieser sollte er zum Selbst zurückgebracht werden. Wir sollten in unserer Natur gefestigt werden.

Praśāntamanasaṁ hyenaṁ yoginaṁ sukham uttamam, upaiti śāntarajasaṁ brahmabhūtam akalmaṣam (6.27): Solch eine Person, die ihren Geist gezähmt hat, und die im Selbst gegründet ist, hat den Geist unterworfen und ihn ruhig gemacht. *Praśāntamanasaṁ*: Eine große Seligkeit manifestiert sich von innen her. *Śāntarajasaṁ*: Man wird frei von allem *rajas*, frei von den Ablenkungen der Sinne und des Geistes. *Akalmaṣam*: Der Geist wird makellos und rein. *Brahmabhūtam*: Man dehnt wahrlich die eigene Dimension in den Zustand des Absoluten aus. Wenn wir unter eine bestimmte Welle im Ozean sinken, dann gehen wir in den Ozean selbst ein. Obwohl es eine unter vielen Wellen sein mag, unter die wir gesunken sind, bringt uns das Sinken in die Wurzel der Welle genau zur Grundlage aller Wellen. Das heißt, in unser eigenes Selbst zu sinken ist wie in eine Welle im Meer des Bewusstseins zu sinken, so dass, in diesem Sinken auf eine sogenannt individuelle Weise, wir das Selbst aller Wesen betreten. Wir werden *sarvabhūtātmabhūtātmā* (5.6), das wahrhafte Selbst aller Wesen.

Yuñjann evaṁ sadātmānaṁ yogī vigatakalmaṣaḥ (6.28): Der Yogi, einer der ein eifriger Schüler des Yoga ist, praktiziert täglich diese Meditation, kontinuierlich und ohne Unterbrechung, und er wird von all dem Schmutz und

Übel von *rajas* und *tamas* befreit. *Sukhena brahmasaṁsparśam atyantaṁ sukham aśnute*: Er kommt leicht in Kontakt mit Brahman, weil er Kontakt mit dem Atman hat. Der Kontakt mit dem Selbst in uns ist derselbe wie der Kontakt mit dem Brahman des Kosmos. Die Illustration um es klar zu machen ist, dass das Sinken in die Wurzel der Welle dem gleich kommt, in den Ozean aller Wellen zu versinken.

Die jetzt folgenden vier Verse können wie ein Mantra rezitiert werden. In diesen vier Versen stellt der Herr eine große Maxime vor uns. Diese Verse geben die Quintessenz der göttlichen Gnade und der Göttlichen Einbindung im menschlichen Leben. Eine Art Quintessenz des göttlichen Segens wird scheinbar in diesen vier Versen in eine kleine Kapsel getan; und wir können diese Verse jeden Tag als ein Mantra rezitieren, um den Geist zu reinigen und uns in die Lage zu bringen, uns auf Gott zu konzentrieren.

sarvabhūtastham ātmānaṁ sarvabhūtāni cātmani
īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ (6.29)
yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati
tasyāhaṁ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati (6.30)
sarvabhūtasthitaṁ yo māṁ bhajatyekatvam āsthitaḥ
sarvathā vartamānopi sa yogī mayi vartate (6.31)
ātmaupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo'rjuna
sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ (6.32)

Sarvabhūtastham ātmānaṁ bedeutet jemanden, der die Gegenwart des universalen Selbst in allen Wesen erkennt. *Sarvabhūtāni cātmani* bedeutet jemanden, der die Gegenwart aller Wesen im universalen Selbst erkennt. Zuerst nehmen wir das universale Selbst in allen Wesen war und umgekehrt nehmen wir dann alle Wesen im universalen Selbst wahr. *Īkṣate yogayuktātmā*: Jemand, der im Yoga vereinigt ist, nimmt die Wirklichkeiten der Dinge auf diese Weise wahr, wie den Ort aller Wesen in Gott und den Ort Gottes in allen Wesen. *Sarvatra samadarśanaḥ*: Gleichmütig sieht er dieselbe Substanz der Vielfältigkeit dieser Welt.

Alles in dieser Welt ist aus fünf Bestandteilen gemacht: *asti*, *bhati*, *priya*, *nama*, *rupa. Asti* bedeutet Existenz, *bhati* bedeutet Bewusstsein; *priya* bedeutet Seligkeit, Freude; *nama* bedeutet Name; *rupa* bedeutet Form. Jeder Gegenstand in dieser Welt hat einen Namen und eine Form. Er existiert, er hat ein Selbstbewusstsein und erfreut sich an sich selbst. Das ist *nama* und *rupa*. Oder der Name- und Formkomplex eines bestimmten Objektes ist ein Merkmal seines Standortes in Raum und Zeit. Wenn der Gegenstand von seiner Einbindung in den Raum-Zeit-Komplex befreit wird, dann wird er nicht als etwas erscheinen, was einen Namen oder eine Form hat. Aber *nama-rupa prapancha* oder die Welt von Namen und Formen wird für relativ und nicht absolut gehalten. Deshalb können *nama* und *rupa* – Name und Form – nicht Gott zugeschrieben werden, weil Gott absolut ist. Name und Form sind relativ zu den Umständen von Objekten in der Welt in Begriffen von Zeit und Raum. Aber *asti-bhati-priya* – Existenz-Bewusstsein-Seligkeit – die auch als *sat-chit-ananda* bekannt sind – sind die Essenzen, die die Grundlage aller Dinge bilden, und sie sind dauerhaft.

Eine Ewigkeit und eine Zeitlichkeit charakterisieren alle Dinge in der Welt. Die Ewigkeit in Dingen besteht in der Form von Existenz-Bewusstsein-Seligkeit, *sat-chit-ananda*. Die Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit von Objekten ist in ihrem Namen und ihrer Form. Name und Form werden vom Yogi zurückgewiesen und er sieht die Essenz. Wie ich vorhin erwähnt habe sieht er das Gold in allen Schmuckstücken. Wie auch immer die Form des Schmuckstückes sein mag, er sieht eine Substanz darin, die das strahlende Gold ist.

Sarvabhūtastham ātmānaṁ sarvabhūtāni cātmani, īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ. Dem vorhergehend hatte der Herr gesagt *yo māṁ paśyati sarvatra*: „Derjenige, der mich überall wahrnimmt“; *sarvaṁ ca mayi paśyati*: „und alle Dinge in mir wahrnimmt.“ Deshalb „Derjenige, der mich in allen Dingen wahrnimmt sieht meine Gegenwart in allem, und er sieht auch alle Dinge in mir.“ Um es zu wiederholen: *yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati* und dann *tasyāhaṁ na praṇaśyāmi*: „Ich werde ihn nicht verlieren, und er wird Mich nicht verlieren.“ Gott wird uns nicht im Stich lassen. Wir werden niemals von Gott getrennt sein. Er wird immer auf unseren Ruf zur Verfügung stehen. Er wird scheinbar unser Diener sein. Alle Dinge werden uns durch dieses grossartige Wesen zur Verfügung gestellt, vorausgesetzt dass wir dazu in der Lage sind, uns im Herz unseres Herzens davon zu überzeugen, dass alle Dinge im Absoluten sind und das Absolute in allen Dingen ist. *Yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati, tasyāhaṁ na praṇaśyāmi*: Wir sind Gott und Gott ist uns auf so eine intensive Weise lieb, dass wir ewig untrennbar sind. Dieser Zustand des Lebens ist das Erreichen grosser Göttlichkeit, in dem gilt *yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati, tasyāhaṁ na praṇaśyāmi*.

Sarvabhūtasthitaṁ yo māṁ bhajatyekatvam āsthitaḥ. „Jemand, der mich als in allen Wesen wohnend verehrt, als den Atman oder Selbst oder die Essenz aller Dinge; jemand der mich auf diese Weise verehrt – mich überall findet, mich in allen Dingen verehrt, mich in jeder kleinen Form und in jedem Namen wahrnimmt – wer auch immer dies tut kann diese grosse Einheit mit mir erreichen.“ *Ekatvam āsthitaḥ* bedeutet derjenige, der eine Einheitlichkeit der Wahrnehmung inmitten der Vielfalt der Dinge erlangt hat. Was auch immer die Art des Lebens dieser Person sein mag, diese Person ist eins mit Gott. Gott war sehr grosszügig, dass er uns einen Blankoscheck gegeben hat: „Verhalte dich wie du möchtest, aber sei in mir verwurzelt.“ Heutzutage sagen die Leute manchmal „Liebe, und dann tu was du möchtest.“ Auf ähnliche Weise sagt Gott „Liebe mich, und dann tu was du möchtest.“ Auf welche Art und Weise man auch leben mag, ob man arm oder reich ist, gross oder klein, wie auch immer die eigenen Lebensumstände sind und die Beschäftigung, der man nachgeht, das spielt keine Rolle. *Sarvathā vartamānopi sa yogī mayi vartate*: Solch eine Person ist ungeachtet ihrer Beschäftigung, ihres Standortes und ihrer Umstände in Gott verwurzelt, aufgrund der grossartigen Konzentration, die sie über das tiefste Selbst in ihr als dem Selbst aller Wesen praktiziert hat.

Ātmaupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo’rjuna, sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ: „Hey Arjuna! Derjenige, der alle Dinge so betrachtet wie er sich selbst betrachtet…“ Dies ist eine sehr schwierige Sache, alle Dinge so zu

betrachten, wie wir uns selbst betrachten. Äussere Dinge sehen hässlich aus, aber wir sehen für uns selbst nicht hässlich aus. Wir haben eine Kontur des Angenehmen und der Schönheit, und andere Dinge mögen im Vergleich zu uns anders aussehen. Die Schwierigkeit dabei, diese Doktrin zu praktizieren, alles so zu sehen, als würde man sich selbst anschauen, entsteht aufgrund des Egoismus des Individuums.

Wenn wir hungrig sind, dann sind andere auch hungrig. Wenn wir Angst empfinden, dann empfinden andere auch Angst. Wenn wir unserer Eigentümer beraubt sind, dann können auch andere ihrer Eigentümer beraubt sein. Wie haben Wünsche, und andere haben auch Wünsche. Wir haben Probleme, und andere haben auch Probleme. Darum müssen wir in einer Position sein, um Mitgefühl mit den Umständen aller Menschen und Dinge zu haben. Selbst eine Ameise möchte nicht sterben. Selbst ein Insekt möchte nicht, dass ein Elefant darauf tritt. Ein Insekt liebt sich genauso sehr, wie ein Elefant sich liebt. Es krabbelt, zappelt, rennt oder fliegt wenn jemand versucht es zu fangen und zu töten. Jedes lebende Wesen hat Liebe für sich selbst, und die Grösse oder Kleinheit des Körpers ist hier gegenstandslos. Obwohl der Körper eines Elefanten grösser ist als der Körper einer Ameise, ist die Selbstheit der Ameise in keiner Weise kleiner als die Selbstheit des Elefanten. Die Ameise empfindet Hunger genauso intensiv wie der Elefant Hunger empfindet. Die physische Grösse des Körpers ist auf keine Weise eine Abschreckung für die Gefühle von Schmerz und Vergnügen, egal in welche Umstände oder in welche Spezies man geboren wird.

Ātmaupamyena sarvatra samaṁ paśyati: „Ob er in einem glücklichen oder in einem unglücklichen Zustand ist, dieser grosse Yogi ist in mir aufgehoben.“ Dies ist ein grosses Versprechen, eine Art Manifest scheinbar, das uns der Herr in diesen vier Versen hinterlassen hat, die uns sagen, wie grossartig Gott ist, wie mitfühlend Gott sein kann, wie nahe uns Gott ist, und wie leicht man mit ihm in Kontakt kommen kann. All diese Aspekte unserer Beziehung mit Gott werden in diesen vier Versen herausgestellt, die wir rezitieren sollten. Sie können in jeder Sprache rezitiert werden.

Ein Zweifel entsteht im Geist. „Nun, all das ist schön und gut. Ich übe Yoga, ich kämpfe um noch in diesem Leben Vollkommenheit zu erreichen. Aber angenommen, trotz meines eifrigen Kämpfens und Strebens erreiche ich das Ziel nicht, bevor dieser Körper abgeworfen wird. Nimm einmal an, der Tod überfällt mich vor dem Erreichen des Ziels des Yoga, ungeachtet der Tatsache, dass ich Yoga geübt habe. Was wird dann mit mir passieren? Wird es eine verschwendete Anstrengung gewesen sein? Stimmt es, dass wenn sich der Tod einstellt, alles zerstört ist? Dann wird auch all die Anstrengung in Richtung der Gottesverwirklichung durch den Yoga auch zerstört sein. Jahre der Übung werden nutzlos werden. Wird dies mein Schicksal sein oder das Schicksal von irgendjemandem, wenn man zufällig inmitten der Yogaübung stirbt? Wird nicht die Seele in Fetzen unerfüllter Ziele zerfallen wie eine Wolke, die auseinander geblasen wird? Was nützt es, Yoga zu üben, wenn der Tod neben mir steht und mich jeden Moment töten kann?“

Darauf kommt eine grossartig tröstende Antwort vom grossen Herrn. Es gibt kein Vergehen der Anstrengung. Der Körper mag abgeworfen werden, aber die durch unsere Konzentration erzeugte Kraft, durch unsere Yogaübung, wird mit uns kommen, weil im Tod der Körper vergeht aber der Geist nicht vergeht. Was Wiedergeburt annimmt ist der Geist. Der von Wünschen erfüllte Geist wirft diesen Körper ab, weil er keine Erfahrungen mehr durch diesen Körper machen kann. So wie wir ein altes T-Shirt wegwerfen weil es abgetragen ist und ein neues Shirt anziehen, wirft der Geist, der weitere Wünsche in der einen oder anderen Form erfüllen soll, das alte Shirt dieses Körpers ab und zieht ein neues Shirt in Form eines neuen Körpers an. Darum stirbt der Geist beim Tode nicht. Es ist nur der Körper, der geht. Darum wird, weil alle Anstrengung im Yoga eine mentale Anstrengung ist, eine bewusste Handlung, unsere Yogaübung nicht nutzlos oder eine Verschwendung sein, weil der Geist allen Besitz in Form der grossen Arbeit, die er in der Meditation geleistet hat, mit sich nehmen wird. Die Kraft der Meditation, die in die Struktur des Geistes eingeprägt ist, wird von ihm mitgenommen werden, selbst wenn wir eine neue Geburt annehmen. Also sollten wir keine Angst haben, dass wenn wir inmitten des Übens von Yoga sterben, es einen Verlust unserer Anstrengung geben wird. So etwas wird nicht stattfinden.

Durch die Kraft unserer Praxis, mögen wir in einer sehr förderlichen Atmosphäre geboren werden, in der es keine Störungen für uns gibt. Jetzt haben wir viele Störungen – politische Störungen, soziale Störungen, persönliche Störungen, Störungen in der Gemeinde und alle Arten von Dingen. Aufgrund von Schwierigkeiten dieser Art, können wir in dieser Welt nicht leicht Yoga üben. Solche Störungen wird es danach nicht mehr geben. Alle Faktoren werden für unsere Praxis förderlich sein. Wir werden in so eine edle Familie geboren werden, scheinbar in eine königliche Familie, aufgrund der grossartigen Praxis, die wir in diesem gegenwärtigen Leben ausgeführt haben. Oder wir mögen sogar der Sohn oder die Tochter eines grossen Yogis wie Vasishtha oder Vyasa werden. Was könnten wir sonst noch benötigen? Eine solche Segnung ist schwer zu erlangen, aber es ist möglich sie zu bekommen. Selbst wenn wir sterben nachdem wir nur ein wenig geübt haben, wird die ganze Anstrengung weitergetragen werden, so wie Aktivenseite auf einer Bilanzrechnung übertragen wird.

Diskurs 18

Eine Zusammenfassung der ersten sechs Kapitel

Wir können einen Rückblick über die Studien machen, die wir bis zu diesem Zeitpunkt betrieben haben, und die die ersten sechs Kapitel der Bhagavadgita umfassen. Diese ersten sechs Kapitel bilden ein unabhängiges Buch für sich. Die achtzehn Kapitel der Gita sind in drei Bücher klassifiziert worden: Die ersten sechs, die nächsten sechs und die letzten sechs. Die ersten sechs Kapitel, wie wir vielleicht bemerkt haben, betonen besonders die Disziplin des Individuums durch richtig gelenkte Aktivität. Es wurden uns in all diesen sechs Kapiteln verschiedene Sachen gesagt: Wie ein Individuum sich verhalten sollte, wie ein Individuum sich benehmen sollte, und wie yogische Disziplin das zentrale Motiv jedes spirituellen Suchers sein muss.

Im ersten Kapitel werden wir in die Kulisse der alltäglichen Welt dessen eingeführt, was wir gegenseitigen Konflikt nennen könnten, und einen inneren Instinkt selbst mit dem eigenen Nachbarn, den Freunden und Verwandten und den Familienmitgliedern Krieg zu führen. Das war die Zwickmühle, in der sich Arjuna befand; und der Mensch wird durch Arjuna symbolisiert. Wir haben den Repräsentanten des Menschen in Arjuna. Wir können die Schwächen und die Stärken der menschlichen Individualität in Arjunas Persönlichkeit finden. Was immer wir fühlen hat auch er gefühlt. Was auch immer unsere Stärken und Schwächen sind, dies waren auch seine Stärken und Schwächen. Tatsächlich machen wir täglich dieselben Sachen, die er gemacht hat, aber in einer anderen Grössenordnung. Wir befinden uns vielleicht nicht wirklich auf einem grossen Schlachtfeld mit Elefanten, Wagen, Pferden und gezogenen Schwertern, aber in einer verkleinerten, modifizierten Form sind wir täglich auf einem Schlachtfeld, jeder von uns, wenn wir die Tatsache berücksichtigen, dass es einen gewissen Konflikt gibt, dem wir uns von morgens bis abends stellen müssen. Dieser Konflikt ist teilweise in uns selbst, weil es nicht immer einfach für uns ist, unser beurteilendes und rationales Verstehen mit unseren instinktiven Empfindungen, biologischen Bedürfnissen und ähnlichem zu versöhnen. Wir empfinden auch eine gewisse Schwierigkeit dabei, uns an die Leute draussen anzupassen. Grosse Anstrengung ist notwendig um dafür zu sorgen, dass wir nicht mit anderen Menschen in Konflikt kommen. Obwohl eine Person sehr nahe bei uns sein mag, vielleicht nebenan lebt, müssen wir uns ihm anpassen, ungeachtet seiner Nähe. Wir erfahren eine Belastung aufgrund der Notwendigkeit die wir fühlen, uns von Augenblick zu Augenblick in der Atmosphäre anzupassen, in der wir uns befinden; und wir wissen, dass wir täglich sozial, geographisch und natürlich in irgendeine Atmosphäre gestellt werden.

Jetzt gibt es einen starken Sturm, den wir niemals erwartet hatten; gestern war es so heiss, und morgen mag es etwas anderes sein. Dies ist ein geographisches und natürliches Phänomen, dem wir uns anpassen müssen, damit wir nicht krank werden. Und natürlich gibt es unterschiedliche Arten, wie

Menschen denken. Nicht jeder denkt jeden Tag auf dieselbe Weise. Indem die Evolution voranschreitet, verändert sich auch das Denkmuster von Individuen immer weiter. Wir können keine Person in dieser Welt als gesichert betrachten, weil jedes Individuum die gleichen psychologischen Veränderungen durchmacht aufgrund der *gunas* der *prakriti – sattva, rajas, tamas*- Veränderungen auf dem fortschreitenden Marsch durch den Prozess der Evolution.

Eine besondere Schwierigkeit wurde uns im ersten Kapitel der Bhagavadgita kurz vorgeführt – ein Chaos mentaler Aktivität, und eine besondere Schwierigkeit, deren Ursachen nicht leicht zu entdecken sind. Zu Arjunas Glück war Sri Krishna sein Führer und deshalb war er in einer besseren Position als viele von uns hier, die keine Führer dieser Art haben. Sri Krishna stellte Arjuna sofort in den richtigen Kontext seiner Aktivtät, indem er sagte, dass all die sozialen und psychologischen Schwierigkeiten, die er empfand, die er im ersten Kapitel ausdrückte, auf einem Mangel an Wissen beruhen.

Hier meint Sri Krishna mit „Wissen“ die Struktur des Universums im Lichte der Komponenten der *prakriti*, wie sie für uns von der Sankhya Philosophie beschrieben werden. Es wird davon ausgegangen, dass alles in der Welt – sowohl äusserlich als auch innerlich, sowohl individuell als auch kosmisch – aus vierundzwanzig Prinzipien besteht; und die eigene Beziehung mit dieser Welt ist nicht wirklich eine sentimentale. Unsere Beziehung zu Menschen draussen und zur Welt ist weder sensorisch, noch sentimental oder emotional; sie ist etwas ganz anderes. Dass unsere Beziehung zur äusseren Welt ganz verschieden von dem ist, was wir annehmen, war Arjuna nicht bekannt. Und viele von uns sind im gleichen Zustand; wir kennen die Welt nicht richtig. Deshalb gibt es jeden Tag eine spezielle Ängstlichkeit in unserem Geist, entweder in einer verdrängten Form oder in einer ausgedrückten, offenen Form.

Arjuna hat das Wissen des Sankhya gefehlt. Davon abgesehen hätte er selbst angenommen, er sei in die Lehre des Sankhya eingeweiht worden, die das Muster des Funktionierens des Kosmos ist, diese nicht im täglichen Leben anwenden können, besonders nicht in dem konfliktbeherrschten Feld, in dem er sich befand. Darum fehlte ihm sowohl das Wissen des Sankhya als auch des Yoga.

Das zweite Kapitel der Gita legt in Kürze das Fundament für all die folgenden Lehren der Gita. Die verschiedenen Verse des zweiten Kapitels sähen den Samen für die detailliertere Aufzählung desselben Themas, die in späteren Kapiteln kommen wird.

Im dritten Kapitel sahen wir in grösseren Einzelheiten wie man sich in dieser von *prakriti* gelenkten Welt – der Welt, die aus *sattva, rajas* und *tamas* besteht – verhalten muss, indem man das Wissen des Sankhya in unseren alltäglichen Aktivitäten anwendet. Wir sollten nicht den Eindruck haben, dass wir die Wirkenden in Handlungen sind oder die Macher von irgendetwas, da unabhängige Individualität im kosmischen Aufbau der drei *gunas*, die sowohl die äussere Welt als auch unser eigenes Selbst bilden, nicht zugelassen ist.

Guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā na sajjate (3.28), sagt das dritte Kapitel. Wenn man weiss, dass die drei *gunas* in Form der Bestandteile, die das Individuum ausmachen mit genau denselben *gunas* zusammentreffen in Form der

Sinnesobjekte – wenn man diese Wahrheit kennt, dass die *prakriti* einerseits individuell und andererseits kosmisch wirkt – dann entwickelt man keine Anhaftung an irgendein bestimmtes Individuum, Ereignis oder eine Aktivität.

Wir werden mit einer Bestimmung, einem Willen und der Notwendigkeit, Opfer auszuführen, geboren. *Sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ, anena prasaviṣyadhvam eṣa vo'stviṣṭakāmadhuk* (3.10): Durch gegenseitige Kooperation und gegenseitiges Opfer werden wir hier in dieser Welt bequem leben können. Wenn wir freundlich zu anderen Menschen sind, werden diese anderen Menschen auch freundlich zu uns sein. Ein kleines Opfer, das wir ausführen, wird denselben Geist des Opferns in anderen Menschen erwecken. Totale Unabhängigkeit eines Individuums ist in dieser Welt nicht möglich, in der die Individualität auf viele Weisen schwach ist und Kooperation von anderen Menschen notwendig ist. Also müssen wir Respekt zeigen, und ein Geist des Opferns sollte unsere Haltung gegenüber anderen Menschen sein, weil wir das gleiche Opfer von anderen erwarten. Es ist eine Art gegenseitiger Politik von Nehmen und Geben mit harmonisiertem Verhalten unter den Individuen in einer Gesellschaft.

Nachdem er all dies gehört hat, kann der Schüler beunruhigt sein: „Diese Lehre ist zu hoch für mich; sie geht mir über den Kopf. Ich scheine zu verstehen, was Du sagst, Lord Krishna, und der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Mein Körper zittert, mein Geist rennt mit seinen zerstreuenden Aktivitäten hierhin und dorthin und meine Seele kann sich nicht mit den Forderungen der Sinnesorgane, des physischen Körpers und des unsteten Geistes versöhnen. Wie soll ich dieses Wissen, dass Du mir übermittelt hast, tatsächlich in meiner täglichen Arbeit verwenden? Ich habe hundert verschiedene Schwächen."

Das vierte Kapitel versucht, eine tröstende Antwort auf diesen Zweifel zu geben. Immer wenn wir eine solche Schwierigkeit haben und wir uns in einer Sackgasse befinden, die wir nicht einfach überwinden können, wird Gott selbst in der Form einer Inkarnation herabsteigen, um uns zu helfen. Ein Herabstieg göttlichen Lichtes wird plötzlich die dunklen Ecken unserer täglichen Arbeit erleuchten. *Yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata, abhyutthānam adharmasya tadātmānaṁ sṛjāmy aham*; *paritrāṇāya sādhūnāṁ vināśāya ca duṣkṛtām, dharma saṁsthāpanārthāya saṁbhavāmi yuge yuge* (4.7-8). Wir haben festgestellt, dass das Inkarnieren Gottes eine ewige Aktivität ist. Es ist nicht etwas, das vor Jahrhunderten stattgefunden hat und nach mehreren Jahrhunderten noch einmal stattfinden könnte. Es ist die direkte Handlung, die Gott in jedem entscheidenden Moment unternimmt, immer wenn es sozusagen eine unmögliche Situation gibt, die wir nicht einmal mit der Führung unserer Partner bewältigen können.

Ein grosses Problem steht vor uns. Wir wissen nicht, ob wir leben oder sterben sollen. Manchmal entstehen solche Situationen, und genau dann müssen wir eine höhere Macht anrufen. Wir hatten solche Schwierigkeiten im Ashram während Gurudev Swami Sivanandajis Zeit – sein oder nicht sein, tun oder nicht tun. „Swamiji Maharaj, morgen ist eine sehr schwierige Situation für uns. Wir haben keine Lebensmittel mehr." Oder: „Diese Person macht diesen Ärger. Diese

Person ist ein Problem. Was soll getan werden? Gurudev, diese Art von Problemen gibt es.“ Seine Antwort war: „Sorge dich nicht. Es wird gut sein.“ Und es wurde gut.

Nun ist dieser Satz „es wird gut sein“ eine Art von Inkarnation Gottes. Es ist eine Segnung, die aus einer Quelle kommt, die nicht von dieser Welt ist, und wir hätten es individuell nicht bewältigen können. Auf gleiche Weise gibt uns Bhagavan Sri Krishna eine tröstende Nachricht, dass wir nicht beunruhigt sein müssen, weil es für uns schwierig sein mag, Yoga zu üben. Wir sollten nicht denken, dass es schwierig ist, sowohl körperlich als auch mental vollkommen jenseits unserer Möglichkeiten. Nein! Wenn wir eine Schwierigkeit dieser Art empfinden, wenn es uns unmöglich ist, auch nur einen Schritt zu machen, werden wir, wenn unser Herz rein und unser Gefühl ernsthaft ist, ein Licht wie eine Kerzenflamme vor uns sehen. Ein guter Samariter wird uns plötzlich zur Hilfe kommen. Wunder finden jeden Tag statt, und wir können sie erkennen wenn wir Augen zum Sehen und Ohren zum Hören haben. Darum wird es keine Probleme geben.

Im vierten Kapitel werden weiterhin unterschiedliche Arten der spirituellen Praxis beschrieben – die Arten von *yajna* oder Opfer, in der Form von Verehrung etc., die wir ausführen müssen. Gegen Ende des vierten Kapitels haben wir dies im Detail durchgenommen.

Dasselbe Thema wird noch detaillierter im fünften Kapitel aufgenommen, wo besonders die Eigenschaften eines grossen *siddha purushas* behandelt wurden: Wie er sich verhält, wie er sich in dieser Welt benimmt, und wie nicht wahrnehmbar sein Verhalten ist. Während er alles weiss, verhält er sich, als würde er nichts wissen; und während er weiss, dass die Menschen unwissend sind, findet er keinen Fehler in ihnen. Wie ein guter Psychologe oder ein guter Lehrer unterrichtet er die Menschen auf der Stufe, auf der sie sind, welche Stufe das auch sein mag. Ob es die Kindergartenstufe ist oder die erste Klasse oder was auch immer, von dieser Stufe aus unterrichtet der Lehrer, der ein *siddha purusha* ist, der all die Geheimnisse des Kosmos kennt, die Menschen. Er kritisiert niemanden und er sagt niemals, dass sie auf dem falschen Pfad seien. Er sagt, dass sie auf dem richtigen Pfad sind, aber es ist ein anfänglicher Schritt, den sie gemacht haben, und darum ist er nicht angemessen. Wir können nicht sagen, dass die groben Schwierigkeiten, denen ein Kind in der ersten Grundschulklasse begegnet, verurteilt werden sollten. Es ist eine Phase, die jeder durchstehen muss, und es muss für uns eine Grundlage sein, um die darauf folgende Struktur des Geistes darauf zu errichten. So verhalten sich die grossen Weisen in dieser Welt. Freundlich, liebevoll, mitfühlend und sehr, sehr anziehend – dies sind die Eigenschaften eines grossen Weisen. Wenn wir ihn sehen, dann werden wir so angezogen, als würden wir den Vollmond sehen, und wir fühlen einen Trost, eine Art von Tröstung, selbst wenn er kein Wort spricht. Dies ist die Kraft, die seine Persönlichkeit in Form einer Aura um ihn herum ausstrahlt; und manchmal lehrt er sogar ohne ein Wort zu sprechen. Seine blosse Gegenwart ist ein Ashram, und seine blosse Präsenz ist eine Lösung für alle unsere Probleme. Solche Dinge werden im fünften Kapitel beschrieben, gegen Ende, wo drei samengleiche Verse

als Vorbereitung dafür erwähnt werden, was wir im sechsten Kapitel studieren müssen: *sparśān kṛtvā bahir bāhyāṁś cakṣuś caivān-tare bhruvoḥ, prāṇāpānau samau kṛtvā nāsābhyantaracāriṇau; yatendriyamanobuddhir munir mokṣaparāyaṇaḥ, vigatecchā bhayakrodho yaḥ sadā mukta eva saḥ; bhoktāraṁ yajñata-pasāṁ sarvalokamaheśvaram, suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati* (5.27-29).

Indem man die Sinnesorgane zähmt und die Energie der Sinne im Geist festigt, den Geist im Intellekt festigt und den Intellekt in der *buddhi* festigt, oder dem inneren Selbst, kontrolliert man die gesamte eigene Persönlichkeit und erreicht das Ziel der Selbstdisziplin. Und der grösste Trost für uns ist nicht bloss das Vertrauen, dass wir etwas Vollkommenheit im Prozess der Selbstdisziplin erlangt haben, sondern dass Gott unser Freund ist: *suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati*. Unser Herz wird innerhalb von einer Sekunde vor Freude überquellen wenn wir wissen, dass Gott unser bester Freund ist. Er steht auf unseren Abruf zur Verfügung, und Er ist genau jetzt bereit, zu uns zu kommen. Wenn wir sicher sind, dass dies eine Tatsache ist, wird unsere Disziplin von dieser grossen Freude übertroffen, die in unserem Herzen entsteht, dass Gott bei uns ist, in uns ist, und bereit ist, genau in diesem Moment zu uns zu kommen.

Im sechsten Kapitel wurden wir in die Notwendigkeit der Selbstkontrolle durch Unterwerfung des niedrigeren Selbst durch das höhere Selbst eingeführt, wobei das höhere Selbst ein Freund des niedrigeren Selbst wird. Aber wenn das niedrigere Selbst auf seinem eigenen egoistischen Verhalten in Begriffen der Sinnesobjekte etc. beharrt und darauf besteht, dann wird das höhere Selbst als ein Feind handeln, und Gott selbst mag wie ein Feind aussehen, und Er wird uns nicht helfen, wenn wir den Gesetzen der Natur nicht gehorchen und den Anforderungen der Anweisungen Gottes.

Die praktischen Anweisungen gingen wie folgt weiter: Wir müssen an einem bestimmten Platz sitzen, auf einem bequemen Sitz, in einer hilfreichen Haltung und den Geist auf unseren *ishta devata* konzentrieren – den Gott, den wir als den Gegenstand unserer Konzentration ausgewählt haben. Ich habe erwähnt, dass der Gott oder *ishtha devata* nicht notwendigerweise ein Objekt ausserhalb von uns ist; es ist ein transzendentes Prinzip, das uns umfasst und über uns ist. Selbst in der Anfangsphase des Konzeptes des *ishta devata* ist die Macht, die Gott ist, ein transzendentes Element, das uns beinhaltet, und es ist nicht nur ein Bild ausserhalb von uns. Gott ist selbst in den niedrigsten seiner Manifestationen nicht aussen. Er ist immer über uns.

Ob es ein Guru oder ein Gott ist, wir dürfen einen Guru oder einen Gott nicht als eine äussere Person betrachten. Der Guru ist über uns und nicht ausserhalb von uns, auf gleiche Weise wie der Lehrer über dem Schüler ist, obwohl es so aussieht, als würde er aussen auf einem Stuhl sitzen. Die Äusserlichkeit des Lehrers macht ihn nicht zu einem äusseren Objekt für den Schüler. Er transzendiert den Schüler in seinem Verständnis der Lehrkapazität und seinem Wissen. Wir müssen in der Lage sein zu verstehen, was Transzendenz bedeutet. Das Wissen des Lehrers beinhaltet alles, was der Schüler hat und darum ist er über dem Schüler, selbst wenn er wie ein äusseres Objekt aussieht, das vor dem

Schüler sitzt. Dies gilt auch für den Guru. Der Guru ist kein Objekt, das wir fotografieren und von dem wir ein Bild haben können. Der Guru ist eine Kraft; und in diesem Sinne können wir sagen, dass der Guru niemals stirbt. So wie Gott niemals sterben kann, kann auch der Guru nicht sterben. Es ist eine erzeugte Kraft, die uns beinhaltet, über uns ist und deshalb kein körperliches Individuum ist. Der Guru ist eine Kraft.

Wir wissen, dass der physische Körper des Gurus eines Tages vergehen wird, da er genauso sehr eine Komponente der Physiologie und Anatomie wie der von jedem anderen ist und deshalb gibt es nichts besonders Wertvolles oder Göttliches am physischen Körper des Gurus. Die Göttlichkeit, die der Guru ist, ist in der inneren Essenz, die eine gnadenvolle Energie als eine Aura um uns herum ausstrahlt; und diese stirbt nicht. Der Guru, den wir verehren, ist tatsächlich eine Kraft, auch wenn wir uns vorstellen, dass er ein physischer Körper vor uns ist.

Wir hängen ein Foto unseres Vaters an die Wand, obwohl unser Vater tot ist. Wir verehren unseren Vater, obwohl er von uns gegangen ist. *Wer* ist gegangen? Wir können nicht wirklich wissen, wer unser Vater ist. Unser Vater ist dort in der Gestalt eines toten Körpers, und wir sagen, dass unser Vater noch da ist. Der Vater, den wir verehrt und fotografiert haben und in unserem täglichen Leben als uns überlegen betrachtet haben ist immer noch da in der Gestalt des toten Körpers, und wir hängen tatsächlich die Fotografie nur des Körpers auf. Aber wir sagen, dass unser Vater von uns gegangen ist. *Was* ist gegangen? Unser Vater ist tatsächlich nicht der Körper, den wir verehren, und er ist auch nicht das Foto, das an der Wand hängt. Es ist eine Kraft, die wir mit unseren körperlichen Augen nicht wahrnehmen können, aber die einen Respekt in uns wachgerufen hat. So ist es auch der Fall mit einem Guru und mit Gott selbst.

Weder unser Vater, noch unser Guru, noch Gott selbst können als äussere Objekte angesehen werden. Sie sind transzendente Prinzipien. Dies ist eine Einsicht, die wir aus den Lehren der Bhagavadgita ziehen müssen, wo Sri Krishna als der höchste Guru oder Lehrer vor Arjuna stand. Über den *ishta devata* zu meditieren kann bedeuten, über irgendein Konzept von Gott zu meditieren, das wir im Geist haben. Einige Menschen bitten darum, in die Meditation eingeweiht zu werden oder dass ihnen ein Mantra für *japa* gegeben wird. Normalerweise fragen wir sie, welches Konzept von Gott sie haben. Einige Menschen sagen, dass sie Jesus verehren. Einige sagen, dass sie Devotees von Lord Krishna oder Devi oder Durga etc. sind. Einige sagen, dass sie über Licht als eine allgegenwärtige Erleuchtung meditieren. Einige meditieren über *bhrumadhya*, den Punkt zwischen den Augenbrauen, oder das Herz etc. Dies sind Hinweise auf die Weise, wie der Geist des Schülers funktioniert, und der Schüler muss von dieser Stufe aus genommen und in ein Mantra oder eine Meditationsmethode eingeweiht werden.

Am Anfang wird die Meditation äusserlich ausgelegt, weil der Geist nicht fähig ist, universal alle Dinge gleichzeitig wahrzunehmen. Selbst wenn wir an Gott denken stellen wir uns Ihn als ein äusseres Etwas vor, das wir wahrnehmen können, ungeachtet der Tatsache, dass wir das Gefühl haben, dass Er überall ist. Selbst wenn uns gesagt wird, dass Arjuna das Visvarupa sah, haben wir das

Gefühl, dass das Visvarupa sich überall hin ausgebreitet hat und Arjuna irgendwo ausserhalb stand und sie ansah, so wie man einen Film auf einer Kinoleinwand anschauen würde. Unsere Verwicklung in Raum und Zeit und Objekte erzeugt einen so besonderen Fehler in unserem Geist, dass auf die eine oder andere Weise selbst ein universales Prinzip veräusserlicht wird.

Der Geist kann nur auf vier Weisen denken: In Begriffen der Quantität, in Begriffen der Qualität, in Begriffen der Beziehung und in Begriffen des Zustands oder der Modalität. Quantität, Qualität, Beziehung und Modalität – dies sind die vier Arten von Tiegeln, in die unser Geist gegossen wird, und niemand kann an irgendetwas denken ausser in Begriffen von Quantität, Qualität, Beziehung und Modalität. Aufgrund dieser Hilflosigkeit, die der Geist empfindet, weil er in diesen Tiegel gegossen wird, kann er keine Universalität wahrnehmen. Das Universale ist keine Quantität, es ist keine Qualität, es ist keine Beziehung und es ist kein Zustand, wie können wir also an Gott als ein universales Wesen denken? Darum führt uns der Guru in einen Gott ein, den wir als etwas Äusseres wahrnehmen können, und unser lieber Gott steht vor uns als Lord Krishna, als Sri Rama oder Devi oder Jesus, was auch immer der Fall sein mag. Dann müssen wir unseren Geist langsam in höheren Konzepten genau dieses Gottes ausbilden, indem wir fühlen, dass der *ishta devata*, den wir uns als gegenwärtig vorstellen oder vor uns hinstellen, alle Orte erfüllt. Krishna ist nicht nur an einem Ort; Jesus ist nicht an einem Ort etc. Wir universalisieren das Konzept des ansonsten lokalisierten *ishta devata*, so dass wir mit allen Dingen in der Welt vertraut sein können. Jeder, der Gott überall wahrnimmt und Gott in allen Dingen sieht und auch alle Dinge in Gott sieht, ist niemals der Gegenwart Gottes beraubt. Dies sind die letzten Anweisungen, die gegen Ende des sechsten Kapitels gegeben werden.

Arjuna erhebt eine Frage hinsichtlich dessen, was einer Person geschieht, die stirbt bevor sie Vollkommenheit im Yoga erreicht hat. Es ist beängstigend zu schlussfolgern dass man stirbt und nichts erreicht, trotz all der Anstrengung in der Meditation. Sri Krishnas Antwort ist, dass nichts bei spiritueller Anstrengung stirbt. Nur der physische Körper stirbt; die spirituelle Praxis, die wir ausgeführt haben oder das Yoga, das wir geübt haben, wurde nicht vom physischen Körper ausgeführt. Es ist der Geist, der das *sadhana* getan hat, und der Geist stirbt nicht. Das todlose individuelle Prinzip in uns wird sich selbst wie eine Rakete weiter fortbewegen, sich in einem neuen Körper erheben, wo wir günstige Umstände für die Vervollständigung unserer *sadhanas* und unseren weiteren Marsch vorfinden werden. Aufgrund des *sadhanas*, das wir in diesem Leben ausgeführt haben, werden wir in einer angesehenen Familie wiedergeboren werden, die uns nicht stören oder Hindernisse vor uns errichten wird. Alle günstigen Umstände werden uns in der Familie zur Verfügung gestellt werden, in die wir geboren werden. Aufgrund einer Ahnung der früheren Praxis werden wir plötzlich den Faden an dem Punkt aufnehmen, wo wir ihn im letzten Leben verlassen haben. Wir werden in der Lage sein, die Dinge schnell zu erfassen. Es gibt frühreife Menschen, die Dinge sofort verstehen, die Dinge besser erfassen als andere Schüler. Diese Frühreife besteht aufgrund der Erfahrung, des Lernens, der Praxis und der Tugend, die sie im früheren Leben hatten, und die sie weiterträgt. Sri

Krishna sagt, dass wir sogar als Söhne oder Töchter grosser Yogis geboren werden können, was eine noch grössere Segnung ist, als unter günstigen Umständen in einer angesehenen Familie geboren zu werden. Aber dies ist sehr schwierig zu erreichen. Der Sohn von Vasishtha oder Vyasa zu werden, ist keine leichte Sache, aber sie ist es wert, danach zu streben.

Somit ist die totale Aktivität des Kosmos auf einem Marsch vorwärts, und wir sind in diese totale Aktivität des Kosmos eingeschlossen, im Prozess der Evolution. Darum wird all unser Mitwirken, dass wir durch harmonische Beziehungen mit der Welt und durch die Yogapraxis anbieten und vorwärts tragen, weiter, und wir werden seliger und gleichgestellter in unserer Beziehung mit der höchsten Wirklichkeit sein.

Dies ist eine Art Zusammenfassung der wesentlichen Punkte, die die Bhagavadgita uns in den ersten sechs Kapiteln vorstellt. Wir haben wohl bemerkt, dass Gott hier nicht viel Erwähnung findet. Er wird sehr wenig oder überhaupt nicht erwähnt. Die ersten sechs Kapitel sagen uns nur, was wir tun müssen und auf welche Weise. Aber das Individuum ist keine vollständige Wirklichkeit in sich selbst. Selbst ein sehr diszipliniertes Individuum ist letztendlich ein Individuum. Es ist eine endliche Entität. Wie wird das Endliche in Kontakt mit dem Unendlichen kommen?

Vom siebten Kapitel an werden wir mit dem Kosmos in Kontakt gebracht werden, in Beziehung zu dem wir als Individuen gestellt werden, die organisch mit Wirklichkeiten verbunden sind, die unsere Endlichkeit überragen. Dieses Thema werden wir von morgen an aufnehmen.

Diskurs 19

Das siebte Kapitel beginnt: Sankhya transzendieren

Gestern haben wir kurz die ersten sechs Kapitel der Bhagavadgita zusammengefasst, die zuvor behandelt wurden. Wir haben festgestellt, dass der Schwerpunkt besonders auf der Selbstdisziplin liegt - oder eher, um es technischer auszudrücken, liegt der Schwerpunkt auf der Selbstintegration auf den verschiedenen Ebenen des Funktionierens der menschlichen Psyche.

Was geschieht nun, nachdem das erwartete Ziel der Selbstintegration erreicht ist, durch die Kontrolle der Sinne und des Geistes und Meditation gemäss den Vorschlägen, die im sechsten Kapitel gegeben wurden? Meditation über was? In den ersten sechs Kapiteln werden nicht viele Einzelheiten über dieses Thema gegeben. Es gab einen Hinweis auf den Atman gegen Ende des fünften Kapitels, und dies setzt sich im sechsten Kapitel fort: *ātmanyeva vaśaṁ nayet* (6.26). Dies wurde mehrmals wiederholt. Die Beherrschung des Geistes und der Sinne wird zum Zweck der Erreichung der Selbst-Identität angestrebt – der Gründung des Bewusstseins im Atman. Wir haben dieses Wort „Atman“ einige Male gehört, aber im sechsten Kapitel geht die Bhagavadgita nicht ins Detail, was dieser Atman ist, obwohl sie sagt, dass er unsterblich ist und alles durchdringt.

Vom siebten Kapitel an betreten wir ein neues Feld der Beobachtung und des Studiums - nämlich die Begegnung des Individuums mit dem kosmischen Ziel. Wenig mehr vom Kosmos wird in den ersten sechs Kapiteln erwähnt als ein Hinweis auf die drei *gunas* der *prakriti* etc. im dritten Kapitel. Aber sozusagen ein direkter Angriff auf dieses grosses Thema des Universalen Wesens, das eine organische Verbindung mit dem Individuum hat und Gott, der der Schöpfer dieser Welt ist, hat keine angemessene Beachtung gefunden. „Tu dies.“ „Tu dies nicht.“ „Beherrsche dich.“ Das haben wir oft in den ersten sechs Kapiteln gehört.

Vom siebten Kapitel an nimmt der Höchste Herr eine wichtige Stellung ein. In den ersten sechs Kapiteln spricht Sri Krishna als ein Lehrer, als ein Mentor, als ein guter Führer – ein Freund, Philosoph und Führer, sagt man. Jetzt spricht er in einem ganz anderen Ton, als ein Repräsentant des Allmächtigen selbst. Er ist kein Lehrer der gewöhnlichen Art mehr. Er ist kein einfacher Freund von Arjuna oder ein Philosoph par excellence, sondern er ist Gott selbst, der spricht. Er ist das Mundstück des Allmächtigen. Darum werden die Ideen von „Komm zu mir. Nimm Zuflucht bei mir. Sei auf mich gerichtet. Hänge von mir ab. Ergib dich mir,“ vom siebten Kapitel an häufiger betont. Gott spricht als der mächtige Urheber des Kosmos, und als das A-und-O aller Dinge. Also betreten wird vom sechsten Kapitel an das Feld wahrer Religion – der Spiritualität, könnten wir sagen.Vom Anfang bis zum sechsten Kapitel waren wir vor allem im Bereich der Psychologie – dem Aufbau der inneren Psyche und ihrem Modus Operandi in Beziehung zu den *gunas* der *prakriti* und noch genauer, der Art des rechten Handelns in der menschlichen Gesellschaft.

Hier ist etwas direkt Religiöses in dem Sinne, dass wir in direkten Kontakt mit Gott kommen, der sozusagen von Angesicht zu Angesicht mit uns spricht. *Mayyāsaktamanāḥ pārtha yogaṁ yuñjan madāśrayaḥ, asaṁśayaṁ samagraṁ māṁ yathā jñāsyasi tac chṛṇu* (7.1): „Oh Arjuna! Wenn du mir hingegeben bist, nur mich willst" - *mayyāsaktamanāḥ* - „und damit du dich mit mir vereinigst Yoga praktizierst, was geschieht dann mit dir? Du erlangst eine totale Erfahrung und du wirst mich in meiner Gesamtheit kennen." Das heisst, Gott spricht zum Individuum, das von Arjuna als dem Exemplar der Menschheit repräsentiert wird und sagt: „Du wirst mich in meiner Gesamtheit kennen." *Samagraṁ*: „Du wirst mich nicht nur als Deinen Beschützer und Deinen Führer kennen. Du wirst mich nicht nur als den Schöpfer des Kosmos kennen. Du wirst mich in meiner Gesamtheit kennen, was alles beinhaltet, was du dir in deinem Geist vorstellen kannst." *Samagraṁ māṁ yathā jñāsyasi*: „Wie wirst du mich in meiner Gesamtheit erkennen? Ich werde es dir jetzt sagen."

Jñānaṁ te'haṁ savijñānam idaṁ vakṣyāmyaśeṣataḥ, yaj jñātvā neha bhūyo'nyaj jñātavyam avaśiṣyate (7.2): „Nachdem du gehört hast, was ich dir sagen werde, wird es nichts mehr für dich zu wissen geben. Ich werde dir sowohl *vijnana* als auch *jnana* darlegen." In Kommentaren zur Bhagavadgita unterscheiden sich die Interpretatoren in der Bedeutung, die sie den Wörtern „*vijnana*" und „*jnana*" geben. Das Amarakosha, das berühmte Wörterbuch des Sanskrit, sagt *mokshe dhirjnanam anyatra vijnanam silpasastrayoh*: Wenn du mit der Weisheit der endgültigen Wirklichkeit ausgestattet bist, die Moksha ist, wird diese Weisheit *jnana* genannt; und *vijnana* sind die Künste und die Wissenschaften der Welt, wie Architektur, Bildhauerei etc. - *vijnanam silpasastrayoh*. Aber Acharya Sankara und bestimmte andere Lehrer sagen, dass *vijnana* die direkte Erfahrung dessen ist, was man schon durch *jnana* weiss, was niedrigeres Wissen genannt werden könnte.

Auch in der Mundaka Upanishad wird Bezug auf zwei Arten von Wissen genommen – *apara vidya* und *para* vidya. Heutzutage betrachten wir den Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, Itihasa, Purana, Siksha und andere Angas oder Hilfstexte der Vedas als die höchste Form des Lernens; aber hier wird dies Lernen, das wir als das höchste zu Erreichende bewundern, als niedriges Wissen betrachtet. *Atha parā yayā tad akṣaram adhigamyate* (M.U. 1.1.5): Das wird *para vidya* oder höchstes Wissen genannt, durch das wir direkt in die unvergängliche Wirklichkeit des Kosmos eingehen. Wir mögen durch das Studium der Vedas oder der Puranas oder der Itihasas oder anderer Schriften erleuchtet werden, aber dieses Wissen ist nicht ausreichend um es uns zu ermöglichen, die unvergängliche Wirklichkeit zu betreten. Nur darüber zu wissen ist nicht genug. Lord Krishna sagt: „Ich werde dir diese beiden Dinge sagen – das, was für dich als analytisches Wissen über die Struktur des Kosmos hilfreich ist und auch das, was dich direkt zu Mir, dem höchsten Wesen bringen wird."

Manuṣyāṇāṁ sahasreṣu kaścid yatati siddhaye, yatatām api siddhānāṁ kaścin māṁ vetti tattvataḥ (7.3). Millionen von Menschen leben in dieser Welt. Wollen sie alle Gott? Sehr wenige denken auch nur an Gott. Sie unternehmen sehr selten irgendeine Anstrengung in die Richtung, Gott zu erkennen und zu verwirklichen.

Es gibt einen kleinen Prozentsatz der Menschheit, die Gott wollen, und sie würden sehr gerne Yoga üben, um Gott zu verwirklichen; aber unter denen, die danach streben, selbst eifrig, mögen nicht alle Gott erreichen. *Yatatām api siddhānāṁ kaścin māṁ vetti tattvataḥ*: „Selbst unter denjenigen, die mich hingebungsvoll suchen – selbst unter diesen – erreichen mich nur sehr wenige." Wie schwierig es ist! Die Schwierigkeit mit Gott in Kontakt zu kommen wird hier kurz angegeben: *manuṣyāṇāṁ sahasreṣu kaścid yatati siddhaye, yatatām api siddhānāṁ kaścin māṁ vetti tattvataḥ*.

Die kosmologischen Prinzipien, die Gott gewissermassen zu der Zeit erschaffen hat, als er diesen Kosmos wollte, werden jetzt kurz gemäss den Richtlinien des Sankhya und auch des Vedanta erklärt. Wir haben etwas über Sankhya gehört, als wir das zweite und dritte Kapitel studiert haben. Der Sankhya zählt die Kategorien der Bestandteile der *prakriti* auf und sagt, dass es einen *purusha* gibt, der all die Aktivitäten der *prakriti* als ein unveränderliches universales Bewusstsein überwacht. Auf die eine oder andere Weise fällt Sankhya in die Kluft der Dualität von *purusha* und *prakriti*. Es ist dem Sankhya nicht möglich, eine Einheit zwischen Bewusstsein und Materie herzustellen.

Selbst heute können wir nicht einfach sagen, was die Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie ist; und Psychologen tappen hinsichtlich der Beziehung zwischen Geist und Körper im Dunkeln. Bestimmt der Körper den Geist, oder bestimmt der Geist den Körper? Wenn wir einen mentalen Schock haben, ist der Körper betroffen. Oder wenn wir Gift schlucken, ist der Geist betroffen. Also scheinen sie innerlich miteinander verbunden zu sein. Aber was ist die Bedeutung von „gegenseitiger Verbindung"? Wer verursacht diese Verbindung zwischen Geist und Körper? Diese Frage wird noch in psychologischen Kreisen gestellt. Die Prinzipien des Sankhya, die die Bestandteile der *prakriti* aufzählen, sind tatsächlich sehr informatives Wissen, aber wir stehen immer noch im Dunkeln welche Verbindung der *purusha* mit der *prakriti* hat. Was geschieht mit uns, wenn wir Selbstverwirklichung erlangen? Wo steht die *prakriti* zu diesem Zeitpunkt? Es wird davon ausgegangen, dass es die *prakriti* dauerhaft gibt – ewig, niemals sterbend. Ist die *prakriti* selbst nach der Selbstverwirklichung ewig vorhanden? Wenn das der Fall ist, wird sich die selbstverwirklichte Entität dann der *prakriti* bewusst sein?

Dies sind die Schwierigkeiten, vor die Sankhya uns stellt. Wenn wir den universalen *purusha* erkennen – „universal" muss unterstrichen werden, was bedeutet, dass er alles durchdringt und überall existiert – und wir in diesem universalen Bewusstsein gegründet sind, was sogar gemäss dem Sankhya als Befreiung betrachtet wird, wo ist dann der Platz von *prakriti*? Wenn der *purusha prakriti* kennt, dann ist er in Kontakt mit *prakriti*, und das ist Bindung. Es geht einfach darum, dass Bewusstsein nicht in Kontakt mit *prakriti* sein sollte. In dem Moment, in dem es in Kontakt mit *prakriti* kommt, geht es in einen Zustand der Bindung; aber wenn wir sagen, dass sich der *purusha* der *prakriti* nicht bewusst ist, dann ist er nicht allwissend. Hier ist also ein Problem der Sankhya Philosophie, das die Bhagavadgita im weiteren Verlauf schrittweise überwindet.

Bhūmir āpo'nalo vāyuḥ khaṁ mano buddhir eva ca, ahaṁkāra itīyaṁ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā (7.4): „Meine *prakriti*, das Material, aus dem ich diesen Kosmos erschaffen habe, kann in acht Prinzipien klassifiziert werden." Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther sind die fünf bekannten physikalischen Elemente; sie sind bekannt als *bhūmir āpo'nalo vāyuḥ khaṁ*. Dies sind die grobstofflichen Manifestationen der feinstofflichen Substanzen hinter ihnen, die als die *tanmatras* bekannt sind: *sabda, sparsa, rupa, rasa* und *gandha*. Diese fünf Elemente sind die Hauptbestandteile des Kosmos. Dann gibt es den Geist, der die feinstoffliche, verfeinerte Materie ist, die das Bewusstsein in sich spiegelt, wie ein Spiegel das eigene Gesicht spiegelt. Dann gibt es die *buddhi*, die versteht, entscheidet und logische Schlussfolgerungen zieht und *ahamkara*, das sich seiner selbst bewusst ist. Also sind Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Geist, Intellekt und Egoität die acht Kategorien, aus denen sozusagen von Gott der gesamte Kosmos gemacht wurde.

Apareyam itas tvanyāṁ prakṛtiṁ viddhi me parām, jīva-bhūtāṁ mahābāho yayedaṁ dhāryate jagat (7.5): „Was ich dir gegenüber bis jetzt als die achtfältigen Bestandteile des Kosmos erwähnt habe, sind die niedrigeren Kategorien; aber es gibt etwas, was höher ist – durch das, mit dem ich den Kosmos erhalte." Es reicht nicht aus, wenn wir nur diese Kategorien haben, genauso wie aus Baumaterial noch kein Gebäude entsteht. Es muss zusammengesetzt, organisiert werden, ihm muss durch einen Maurer oder einen Architekten ein lebendiger Touch gegeben werden; nur dann wird aus dem Baumaterial ein Haus, in dem man leben kann. Also sind all diese, die als die acht Bestandteile erwähnt wurden, die Bausteine des Kosmos. Sie sind das Material. Aber wer wird das Haus bauen? „Ich selbst baue es, indem ich sozusagen als der Maurer in es eingehe und ihm Leben gebe." Solange es keine kohäsive Kraft gibt, kann es kein Zusammenkommen der getrennten Teile geben, die die Bestandteile der *prakriti* sind.

So wie Zement notwendig ist, um all die Backsteine in eine kohärente Struktur zu bringen, ist etwas notwendig, um all diese acht Dinge in einen Zustand der Harmonie und der Einheit des Zwecks zu bringen, da sie selbst das nicht erreichen können. Hier gibt es Erde, hier gibt es Wasser, hier gibt es Feuer, aber das ergibt noch keinen Kosmos – genau wie wenn wir hier Knochen haben, hier Fleisch haben, hier Blut haben, das noch kein menschliches Wesen ergibt. Es gibt etwas anderes im Menschen, etwas anderes als seine Anatomie oder Physiologie, was ihn zu einem Menschen, einem menschlichen Wesen macht. Der Mensch ist nicht Anatomie und Physiologie. Es gibt etwas anderes in ihm, und es wird Menschlichkeit genannt. Das ist das Lebensprinzip, das der physischen Struktur des Körpers Wert gibt. Auf gleiche Weise, wie der Zement die Backsteine zusammen hält, damit das Gebäude nicht zusammenfällt, gibt es etwas, was den Elementen des Kosmos Wert gibt. *Jīvabhūtāṁ mahābāho yayedaṁ dhāryate jagat*: „Ich werde zum kosmischen *jiva*. Ich, als das *jiva tattva* des Kosmos, die Vitalität des Kosmos, halte all diese Elemente in Einklang, so dass du ein Universum statt eines Chaos siehst." Wir sehen nicht das überall ausgebreitete Baumaterial; wir sehen eine Struktur, die als diese erstaunliche Schöpfung schön vor uns

hingestellt wurde – grossartig, sehr systematisch, und so methodisch und präzisiere funktionierend wie Mathematik.

Die Wissenschaft ist in der Lage, bestimmte Konsequenzen gegenwärtiger Eventualitäten in der Natur vorherzusagen, weil es eine mathematische Genauigkeit und Positivität gibt, die in der Natur wirkt. „Wenn wir dies jetzt tun, wird uns morgen dies geschehen“ – und dies gilt auch moralisch, ethisch, sozial und medizinisch, weil es eine Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Zustand und dem zukünftigen Zustand des Körpers und des Geistes gibt. Weil es keine Verbindung geben kann, solange es kein vitales Prinzip gibt, sagt Lord Krishna: „Ich selbst handle als die kosmische Vitalität.“ Hier bezeichnet *jīvabhūta* nicht den gewöhnlichen, individuellen *jiva*, es bezeichnet den kosmischen *jiva*. Diesem kosmischen *jiva tattva* sind in den verschiedenen Denkschulen unterschiedliche Namen gegeben worden. Der Vedanta benennt diese Stufen des Eingehens Gottes in die Materialien der Schöpfung als Ishvara, Hiranyagarbha und Virat. Gott kommt durch diese Abstufungen herein. Der Atman betritt diesen Körper und gibt ihm Leben durch *karana sarira, sukshma sarira* etc. Auf gleiche Weise wird der Kosmos zu einer lebendigen organischen Entität, die schön anzuschauen und auf jede Weise bedeutungsvoll ist, wenn das universale Bewusstsein in ihn eingeht. Also ist dieses höhere Prinzip eine grössere *prakriti* als die früher erwähnten acht niedrigeren.

Etadyonīni bhūtāni sarvāṇītyupadhāraya, ahaṁ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā (7.6). „Du kannst all diese Dinge als instrumentell bei der Erschaffung des Kosmos betrachten. Sie sind alles. Was immer du berührst, was immer du fühlst, was immer du in diesem Universum siehst, sind nur diese acht Prinzipien, die mit meiner Hilfe wirken, da ich unsichtbar den ganzen Kosmos belebe. Aber letztendlich werde ich dir sagen, dass ich alles bin. Ich kann dieses Universum auflösen, wenn ich es wünsche, und wenn ich mich aus dieser universalen Struktur zurückziehe, wird sie bröckeln und zerfallen wie ein altes Haus, dessen Zement verrottet ist. Aber ich bin sehr aktiv und erlaube es dem Universum nicht, in Materiestückchen zu zerfallen. Ich werde dir die Wahrheit sagen.“ *Ahaṁ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā*: „Ich bin der Ursprung und der Erhalter des gesamten Universums. Ich habe dieses nicht nur erschaffen und ins Dasein gebracht, sondern ich erhalte es auch. Ich habe dieses Universum durch meinen Willen erschaffen, und ich erhalte es als meine eigene Seele.“

Dieser Körper wird erhalten durch das Eingehen der Seele in den Geist, Intellekt etc. Wir sind körperlich lebendig aufgrund des Atman im Inneren. Der Atman mischt sich nicht direkt in die körperliche Struktur ein. Er wirkt beiläufig, schrittweise, dadurch, dass er die drei *koshas* durchdringt – den Geist, den Intellekt und das *prana* – auf gleiche Weise, wie auch die kosmische Struktur durch bestimmte Abstufungen und Feinheiten des Abstiegs des einen Gottes erhalten wird.

Im Panchadasi und anderen Schriften des Vedanta wird uns viel über die Weise gesagt, wie Brahman zu Ishvara wird, Ishvara zu Hiranyagarbha wird, und Hiranyagarbha zu Virat wird. Die im sechsten Kapitel des Panchadasi gegebene Illustration ist, dass Brahman wie ein sauberes Tuch ist. Ishvara ist wie genau

dasselbe Tuch, das mit Stärke steif gemacht wurde. Der Maler kann nicht direkt auf das Tuch malen. Das Tuch muss zuerst steif gemacht werden. Stärke wird auf das Tuch gegeben – das heisst, das Tuch nimmt sozusagen eine konkretisierte Form an. Es ist nicht das reine Tuch, das es war, aber das Tuch gibt es immer noch als die Grundlage. Ohne das Tuch kann es kein Gestärktsein geben; aber ohne die Stärke, kann das Tuch kein guter Hintergrund für irgendein Gemälde sein. Auf ähnliche Weise kann es in einem Kino keinen Film ohne eine Leinwand geben. Obwohl wir nicht ins Kino gehen, um die Leinwand zu sehen, wissen wir dennoch sehr gut, wie wichtig die Leinwand ist. Das Gemälde auf der Leinwand ist tatsächlich sehr attraktiv, und wir schauen es immer wieder an, aber wir denken nie an den Hintergrund, auf den das Gemälde gemalt wurde. Wir erkennen niemals seine Existenz, genau wie wir nicht an das Fundament des Gebäudes denken, wenn wir es anschauen.

Dieses Fundament ist das Tuch, und es verfestigt sich schrittweise zu einem Willen, zu erschaffen, genau wie das Tuch durch die Anwendung von Stärke gefestigt wird. Diese verfestigte Form, die wie es genannt wird der Wille Brahmans ist, ist Ishvara-Tattva. Und was macht dann der Maler? Nachdem das Tuch mit Stärke gefestigt wurde, zeichnet er einen Umriss des Bildes, das er malen wird; mit einem Bleistift und einer leichten Berührung mit Tinte zeichnet er einen Umriss. Dieser Umriss des Universums, das noch nicht ganz manifestiert ist, ist Hiranyagarbha. Wir haben eine schwache Idee davon, wie der Charakter des Universums sein wird, das erschaffen werden wird, genauso wie wir, wenn wir die Bleistiftzeichnung sehen, wissen können, was der Maler tatsächlich malen wird. Das vollständige Gemälde ist Virat. Die Zeichnung auf der Leinwand wird mit Tinte von unterschiedlicher Farbe gefüllt, und dann haben wir das schöne Bild des Gemäldes. Dies ist Virat – der gesamte Kosmos, der so schön aussieht, die feinste und vollständigste Manifestation dessen, was in Hiranyagarbha nur ein Umriss war, und was in Ishvara nur der Wille zur Schöpfung war, mit Brahman als dem Hintergrund. *Ahaṁ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā*.

Das Tuch kann sagen, dass es das gesamte Gemälde ist, denn ohne es würde es überhaupt kein Gemälde geben. Obwohl wir nur das Gemälde sehen und das Tuch, auf dem es gemacht wurde, nicht schätzen oder auch nur daran denken, wo wäre das Gemälde ohne das Tuch? Auf gleiche Weise können Ishvara, Hiranyagarbha und Virat – diese schöne Schöpfung, die wir sehen – nicht existieren, wenn es keinen universalen Hintergrund gibt, der Brahman ist. Brahman ist vollständig unsichtbar, wie es auch das Tuch hinter dem Gemälde ist, aber es ist sehr, sehr substantiell; und ohne es kann nichts sein. Darum sagt Lord Krishna: „Ich bin alles. Ich bin der Ursprung und der Erhalter dieses Kosmos."

Mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti dhanaṁjaya (7.7). Sehr nachdrücklich sagt der Herr: „Nichts kann ausserhalb von mir existieren, nicht einmal dieses Universum." Er wird nun sehr kühn und transzendiert sogar dieses Universum, indem er sagt: „Selbst dieses Universum, das ich dir beschrieben habe, kann es nicht ohne Mich geben, und es kann nichts geben, was höher ist als Ich."

Parataraṁ kann „ausserhalb von mir" oder „höher als ich" bedeuten. „Jenseits von mir gibt es nichts. Ausserhalb von mir gibt es nichts. Es gibt nichts, nicht einmal die vierzehn Welten, die Götter im Himmel oder was *prakriti* genannt wird, nichts von dieser Art kann ausserhalb von Mir sein."

Jetzt ist der Sankhya transzendiert worden. Der höchste Purusha spricht: „*Prakriti* kann nicht ausserhalb von Mir sein." Aber der Sankhya sagt, dass *prakriti* unsterblich ist, dass sie genauso unzerstörbar wie der *purusha* selbst sei. Wenn das der Fall ist, gibt es eine Zwickmühle hinsichtlich der Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie, *purusha* und *prakriti*, die hier im Vedanta der Bhagavadgita transzendiert wird. „Ich transzendiere alles, selbst die *prakriti*, und sie kann nicht ohne Mich existieren. Sie kann nicht einmal ausserhalb von Mir sein, ganz zu schweigen ohne Mich." Wenn das der Fall ist, wenn der ganze Kosmos nicht ausserhalb Gottes ist, dann ist er von der Immanenz Gottes durchdrungen, und jedes Atom im Kosmos tanzt mit der Kraft der Seele, die es vom Allmächtigen selbst annimmt: *mattaḥparataraṁ nānyat kiñcid asti dhanaṁjaya*.

Mayi sarvam idaṁ protaṁ sūtre maṇigaṇā iva: „Wie Perlen auf eine Schnur aufgereiht sind, so ist dieses ganze Universum auf Mir aufgereiht." Die Perlen können keine Girlande oder *mala* werden, solange es keine Schnur gibt. „Es gäbe keinen Zusammenhalt, kein Prinzip, keine Bedeutung, keine Zukunft und keinen Sinn in irgendetwas, wenn es keine darunterliegende Schnur gäbe, um die kleinen Stückchen der Schöpfung zu verbinden. Ich bin diese Schnur – die höchste Seele – und darum bin ich alles."

Diskurs 20

Das siebte Kapitel geht weiter: Die Herrlichkeit Gottes und seiner Schöpfung

Gott nimmt durch die grosse Inkarnation Bhagavan Sri Krishnas eine verherrlichte Form an. „Ich bin alles. Gib dich Mir hin." Diese Aussagen sind tatsächlich die Aussagen des Höchsten, der in der Persönlichkeit von Bhagavan Sri Krishna offenbart wird. In Zukunft sollten wir immer, wenn das Wort „Ich" von dem grossen Meister verwendet wird, sorgfältig darauf achten, wer dieses „Ich" ist. „Kommt alle zu Mir, die ihr müde und schwer beladen seid," sagte Christus – „Mir" mit einem grossen M.

Vṛṣṇīnāṁ vāsudevosmi (10.37) wird im zehnten Kapitel gesagt: „Unter den Vrishnis bin ich Vasudeva." Diese Aussage hätte nicht von Krishna selbst gemacht werden können. Jemand anderes sprach. Es war die Persönlichkeit von Nara-Narayana, der sich als Sri Krishna und Arjuna inkarnierte, den Sprechern des höchsten Absoluten. Das Ewige sprach durch die Persönlichkeit von Bhagavan Sri Krishna. Es ist das höchste Brahman, das Absolute, das sagte „ich bin das Ganze." Es wurde gesagt: „Ausserhalb von mir kann nichts sein, es kann nichts Höheres existieren als Ich, nichts ausserhalb von Mir kann wirklich sein." *Mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti dhanaṁjaya, mayi sarvam idaṁ protaṁ sūtre maṇigaṇā iva* (7.7). „Wie Perlen auf eine Schnur aufgereiht sind, so ist dieses ganze Universum auf Mir aufgereiht. Ich bleibe als die verbindende Seele aller Einzelnen."

Die Einzelheiten der Vielfalt der Manifestation, über die wir im zehnten Kapitel lesen werden, werden in den folgenden Versen sozusagen kurz erwähnt. Wir werden feststellen, dass die nachfolgenden Kapitel so etwas wie ein Kommentar zum vorhergehenden sind. „Ich bin der Geschmack im Wasser." Wasser ist die Verkörperung, aber der Geschmack im Wasser ist Gottes Gegenwart: *raso'aham apsu kaunteya prabhāsmi śaśisūryayoḥ* (7.8). Das Strahlen, das wir als von der Sonne ausgehend erfahren, ist sozusagen ein Schatten, der von der höchsten absoluten Sonne geworfen wird. In den Vedas wird gesagt *yasya chāyā amritaṁ yasya mrityuḥ*: „Die Unsterblichkeit ist ein Schatten, der vom Absoluten geworfen wird, und der Tod ist ein weiterer von Ihm geworfener Schatten." Die höchste Vorstellung von Befreiung, die wir in unserem Geist haben können, bleiben hinter dem zurück, was sie wirklich ist.

Im Moksha Dharma Parva des Mahabharata wird beschrieben, dass als Narada ging, um *darshan* von Narayana in Vaikuntha zu haben, er ein riesiges kosmisches Wesen sah, das sagte: „Du siehst nur eine Illusion. Meine Wirklichkeit ist etwas anderes." Selbst die kosmische Wesenhaftigkeit des Absoluten wird als äusserlich zu seiner essentiellen Natur gesehen. Alles Licht kommt davon. Aller Geschmack, alle Empfindung, alles Verstehen, alles Fühlen, alles, das in dieser Welt eine lohnenswerte Natur hat, jede Bedeutung, die wir irgendwo sehen

können – jedwede Bedeutung im Leben – ist eine Emanation dieses höchsten Wesens.

Raso'aham apsu kaunteya prabhāsmi śaśisūryayoḥ, praṇavaḥ sarvavedeṣu. *Pranava* ist Omkara, Om. In der Manusmriti wird gesagt, dass Brahma die drei Buchstaben A, U und M, die Omkara bilden, zu den drei Versmassen des Gayatri Mantras ausgedehnt hat. Die drei Füsse des Gayatri Mantras sind die ausgedehnten Formen der drei Bestandteile von Omkara – A, U, M. Die drei Abschnitte des Purusha Suktas des Veda sind weitere Ausdehnungen der drei Füsse des Gayatri Mantras. Die drei Vedas – Rigveda, Yajurveda, Samaveda – sind weitere Ausdehnungen der drei Abschnitte des Purusha Sukta. Wenn wir die Essenz der drei Vedas extrahieren, dann werden wir das Purusha Sukta bekommen. Wenn wir die Essenz des Purusha Suktas extrahieren, werden wir das Gayatri Mantra bekommen. Wenn wir die Bedeutung des Gayatri Mantras extrahieren, werden wir *pranava* bekommen, das der Samen ist.

Im Krita Yuga gab es keinen Veda; *pranava* war der Veda im Krita Yuga. Der Veda hat sich auch im Treta Yuga nicht in seiner gegenwärtigen Form manifestiert, weil die gegenwärtige Form der Vedas nichts anderes ist als die von Veda Vyasa Krishna Dvaipayana gemachte Klassifikation, der ein Zeitgenosse von Bhagavan Sri Krishna im Dvapara Yuga war. Vielleicht wurde in früheren Kreisläufen der Schöpfung die Darlegung der grossen Wahrheit in Worten oder in detaillierten Formen des Ausdrucks nicht als notwendig erachtet. Deshalb sagt Sri Krishna: „Im Wesentlichen bin ich das Omkara – die höchste Schwingung, die langsam zum sichtbaren Universum konkretisiert wurde."

Diese reine Schwingung ist das unvorstellbare Kontinuum, das ursprünglich nichts anderes ist als Bewegung und Kraft. Selbst laut der modernen Wissenschaft gibt es nur Bewegung und Kraft – Schwingung sozusagen – die versuchen, in greifbare Substanzen zu kondensieren, die feiner als Atome sind, und die schrittweise hinabsteigen in gröbere Formen von Molekülen, Zellen, Organismen und dem riesigen Kosmos der physikalischen Elemente. „Ich bin der Ursprung aller Dinge, und die Darlegung davon ist hier in der Form von *pranava*. Die höchste Schwingung, die den gesamten Kosmos verursacht hat, ist in Mir, und die Schwingung ging von Meinem Willen aus, dem zentralen Willen von Ishvara."

Śabdaḥ khe: Der Widerhall des Klangs, der vom Raum verursacht wird, wenn wir irgendwo irgendeinen Klang machen, wird auch von der universalen Existenz von Ishvara im Raum verursacht. Ansonsten gäbe es keinen Widerhall des Klangs; er wäre nur in unseren Ohren. *Pauruṣaṁ nṛṣu*: Der Heldenmut, die Stärke, die Kraft, die Energie, die Menschen in sich fühlen, kommen auch von Gott. Die Vitalität, die notwendig ist, damit der Körper Nahrung verdauen und für sich verwenden kann, kommt von Vaisvanara Agni, das das universale Feuer ist. *Pacāmyannaṁ caturvidham* (15.14): „Indem ich als das kosmische Feuer, Vaisvanara Agni, in deinem Magen wirke, verdaue ich deine vierfältige Nahrung."

Die im Kosmos enthaltene Energie, die Energiemenge in irgendeiner Person, in irgendeiner Sache – selbst die Energie des Elefanten oder des Löwen – ist eine Manifestation dieser makellosen, unermesslichen Energie, der *shakti* von Brahman. *Puṇyo gandhaḥ pṛthivyāṁ* (7.9): Der Duft der Blume und der schöne

Geruch von Dingen in der Welt sind Bestandteile der Erde. Das Raumprinzip, *akasha*, hat nur eine Eigenschaft: Das Hervorrufen und Wiedergeben von Klang. Luft hat zwei Eigenschaften: In Form des Windes kann sie Klang erzeugen und sie kann auch von uns gefühlt werden. Der Raum kann nicht gefühlt werden. Wir können ihn nur als eine Ausdehnung sehen, der die Ursache und der Widerhall von Klang ist. Feuer macht nicht nur ein Geräusch und wir können es fühlen, sondern es hat auch eine Farbe, was die Luft nicht hat. Wenn wir nach unten gehen, nimmt die Anzahl an Eigenschaften immer um eine zu. Es gibt also nur Klang im Raum; es gibt Klang und Berührung in der Luft; es gibt Klang, Berührung und Farbe im Feuer; es gibt Klang, Berührung, Farbe und Geschmack im Wasser; und es gibt Klang, Berührung, Farbe, Geschmack und Geruch in der Erde. „Der Geruch, den es in allem gibt, was aus Erde geformt wurde, selbst in der verfeinertsten Form in einer Blume – es ist meine Gegenwart darin, die den Dingen Leben gibt in der Form des Duftes.

Tejaś cāsmi vibhāvasau: „Der Glanz der Sonne ist Mein Glanz." Das Licht der Sonne ist geborgtes Licht. *Na tatra sūryo bhāti* (Katha 2.2.15): In diesem höchsten Licht der Lichter scheint die Sonne nicht. Das Sonnenlicht ist wie Dunkelheit vor diesem höchsten Strahlen. Von all dem Licht, das wir uns vorstellen können, ist nur das Sonnenlicht das grösste. Es wird gesagt, dass es Sterne gibt, die grösser als die Sonne sind, strahlender als die Sonne, auf die sich die ganze Galaxie zubewegt. All diese Dinge sind unvorstellbar. Wir können nicht einmal davon träumen, wie diese Sterne in der Majestät ihrer Grösse und ihres Strahlens sein könnten – achtzigtausendfach grösser als die Sonne; und zahllose Millionen mal glänzender ist der Glanz Gottes. Wir können nur so sprechen, aber wir können nicht wissen, was es wirklich bedeutet. Es ist etwas jenseits unserer Vorstellung, denn egal wie weit wir gehen, das Licht der Lichter zu verherrlichen, wir beschränken uns immer nur auf das Licht der Sonne. Das Beste, was wir machen können, ist, die Quantität des Sonnenlichtes zu multiplizieren, damit wir eine Vorstellung davon haben können, was dieses grosse Licht ist. Aber das spirituelle Licht ist nicht nur eine Ausdehnung in der Menge; es ist auch qualitativ intensiver. Wir sind nicht in der Lage auch nur zu denken, was es ist: *tejaś cāsmi vibhāvasau*.

Jīvanaṁ sarvabhūteṣu: „Die Vitalität, das eigentliche Lebensprinzip in allen Dingen bin Ich selbst." *Tapaś cāsmi tapasviṣu*: Die Energie, die wir durch Sinneskontrolle, mentale Kontrolle und *tapasya* erzeugen, ist ein intensivierter Ausdruck der Energie Gottes. Je selbstkontrollierter wir sind, desto grösser ist die Chance, dass die Energie Gottes in uns eingeht. Die Sinne und der Geist, die in Richtung der äusseren Objekte gehen, erlauben nicht, dass die universale Energie in unsere Persönlichkeit eingeht und deshalb fühlen wir uns nicht stark. Wir werden schwach durch Verfall und Alter. Je grösser unsere Kapazität ist, die Energie zurückzuhalten, die durch die Sinnesorgane und den Geist verschwendet wird, desto grösser ist die Energiemenge, die in uns gehalten wird. *Tapas shakti* oder die Kraft des Yoga – die Energie der Weisen, die uns segnen oder uns verfluchen können – ist nichts anderes als der verstärkte Zufluss von

Gottesenergie in uns durch *tapas*. „Diese Energie von *tapas* bin Ich," sagt der Allmächtige.

Bījaṁ māṁ sarvabhūtānāṁ viddhi pārtha sanātanam (7.10): „Ich bin der Ursprung, der Same aller Dinge. Welche Vielfältigkeit du auch in dieser Welt siehst – Milch ist verschieden vom Stein, Mango ist verschieden von Sand, Wasser ist verschieden von Honig – was auch immer der für die Augen und deine Sinneserfahrung sichtbare Unterschied sein mag, der Same all dieser sogenannten Verschiedenheiten bin nur Ich." Es wird uns gesagt, dass Dinge sich in ihrer chemischen Zusammensetzung unterscheiden aufgrund der atomaren Teilchen, die sich in ihrer Anzahl und ihrer Schnelligkeit unterscheiden. Wenn sich die Anzahl und die Geschwindigkeit der Atome in der Milch verändern, kann sie zu Gift werden; und wenn die Anzahl und die Geschwindigkeit der Atome in Gift entweder zu- oder abnehmen, je nachdem, was erforderlich ist, kann es zu Milch werden. Nektar kann Gift und Gift kann Nektar werden durch die Vertauschung und Kombination der inneren Bestandteile. In der Wissenschaft werden sie atomare Teilchen genannt. Welche Verschiedenartigkeit wir auch in dieser Welt sehen – eine Vielzahl an Obst, Honig, dem Duft der schönen Dinge – können wir uns vorstellen, dass sie alle von der Sonne kommen, die eine flammende Masse atomarer Energie ist? Es muss eine Art Wunder geben, das in der flammenden Hitze der Sonne wirkt, wo alles in einer potentiellen Form sein muss – ansonsten könnte es nichts auf der Erde geben, was daher gekommen ist. Also gibt es dort alles in einer unvorstellbaren Form, im Samen aller Dinge. *Bījaṁ māṁ sarvabhūtānāṁ viddhi pārtha sanātanam*: „Erkenne mich als den ewigen Samen aller Dinge, in der ganzen Vielfalt und Verschiedenheit."

Buddhir buddhimatām asmi: Wenn wir Intelligenz besitzen, dann ist das ein Strahl des Lichtes, der von Gottes Glanz ausgeht. Eine intelligente Person ist *sattvischer* als eine nicht intelligente Person, in dem Sinne, dass die *buddhi* der intelligenten Person weniger von *rajas* und *tamas* beherrscht wird und deshalb das Licht des Atman durch den *sattvischen* Intellekt einer intelligenten Person hineinstrahlen kann. Der Intelligenzquotient einer Person – der IQ, wie er heutzutage genannt wird – hängt vollständig vom Ausmass ab, indem das Licht des Atman durch die *buddhi* reflektiert werden kann. Der Intellekt ist nur ein Vehikel, wie ein Spiegel. Er selbst denkt nicht und versteht, so wie ein Spiegel nicht leuchtet, solange es kein Licht gibt. Das Licht muss vom inneren Atman durch die drei *koshas* kommen, aber das kann nicht geschehen, wenn *rajas* und *tamas* den Intellekt umwölken. Also ist eine intelligente Person, ein Genie, ein grosser Gelehrter, eine sehr gelehrte Person mit grosser Einsicht – damit gesegnet, in seinem oder ihrem Intellekt die mächtige Weisheit Gottes zu verkörpern. *Buddhir buddhimatām asmi*: „Die Intelligenz des Intellekts ist Mein Bewusstsein – die höchste Intelligenz, *jnana*, die sich im Intellekt der Menschen reflektiert."

Tejas tejasvinām aham: Der Mut der Menschen, die Freude, die wir spüren, der Enthusiasmus, den wir haben, der Elan, den wir in unseren täglichen Aktivitäten manifestieren, die unbezwingbare Kraft, die wir manchmal manifestieren, und

die Unermüdlichkeit, mit der wir unsere Kapazität zur Arbeit manifestieren – sie kommen von Gott.

Balaṁ balavatāṁ cāhaṁ (7.11): Wer auch immer enorme Stärke hat, diese Stärke kommt daher, dass die kosmische Energie den Körper durchdringt, indem sie die physikalischen Teilchen oder Zellen der Person umwandelt oder kombiniert. Je freier wir von *kama* und *raga* sind, desto stärker werden wir sein. Je mehr wir von Begierde oder *kama* und *raga* befallen sind, Anhaftung und Begierde, desto schwächer werden wir sein in unserem Gedächtnis, in unserem Geist, in unserem Verstehen, in unserem Intellekt und in unserem Körper. Man kann sehen, dass Stärke, selbst körperliche Stärke, in ihrer Manifestation in *tapasvins* überlegen ist im Vergleich zu *bhogis* oder nachgiebigen Menschen. Wenn Menschen zu sehr den Sinnen frönen, dann werden der Geist und die Empfindungen schwach. Nur die Selbstkontrollierten sind wirklich stark. Sie sind unermüdlich. Es gibt eine göttliche *shakti*, die in starken Menschen wirkt, die Stärke kommt von *tapas*, oder der Freiheit, die man von *raga, dvesha, kama* hat. Je grösser die Begierde ist, in den Sinnesorganen zu schwelgen, in den Sinnesobjekten und in der Anhaftung an Dinge, desto schwächer werden wir. Je geringer die Anhaftung ist und die Begierde der Sinne, sich in Aktivität zu stürzen und in Kontakt mit Dingen zu gehen, desto geringer ist die Sinnesaktivität. Je grösser die innere Energie ist, desto stärker werden wir, und wir werden niemals müde werden.

Kāmarāgavivarjitam, dharmāviruddho bhūteṣu kāmo'asmi bharatarṣabha: Wir begehren immer Das. In Dem gibt es eine Vielzahl von Begierden. Eine Begierde, die nicht dem Dharma entgegensteht, ist eine Anrufung von Gott selbst. Wenn Gott nicht in irgendeiner Form in unseren Begierden gegenwärtig wäre, dann hätten wir nicht einmal den Wunsch, Gott zu erlangen. Wenn sich die Begierde vervielfältigt und sich sozusagen in Fragmente spaltet, wenn sie durch die Sinnesorgane geht, dann wird sie durch die bösen Kräfte der Zentrifugalität verunreinigt; und dies wird zu einem bindenden Medium für das Individuum, das solch eine Begierde in einer veräusserlichten Form manifestiert. Wenn die Begierde integrierend ist – wenn es ein Verlangen ist, Menschen in der Welt selbstlos zu helfen, ein Verlangen, die Schriften zu studieren, ein Verlangen, allein zu sitzen und zu meditieren, ein Verlangen, allein mit sich und nicht inmitten der Leute zu sein, ein Verlangen, sich mit dem kosmischen Wesen zu vereinen – sind auch das Begierden, aber sie sind in Übereinstimmung mit dem Dharma oder dem vereinigenden Prinzip des Kosmos. „Solche Begierden bin Ich selbst, wenn Ich Mich durch dich manifestiere." Dies ist nicht die Art von Begierde, die in der vorhergehenden Zeile als unsere Energie erschöpfend und unsere Stärke schwächend erwähnt wurde. *Dharmāviruddho bhūteṣu kāmo'asmi bharatarṣabha*. Dharma, *artha, kama* und Moksha sind die vier Ziele des Lebens; und wenn sie im richtigen Masse gemischt werden, werden sie zu der Energie, die notwendig ist, damit sie uns zum höchsten Absoluten hinauf schleudern.

Ye caiva sātvikā bhāvā rājasās tāmasāś ca ye, matta eveti tān viddhi na tvahaṁ teṣu te mayi (7.12): „Selbst die guten Dinge und die schlechten Dinge scheint es wirklich zu geben aufgrund Meiner Gegenwart in ihnen auf eine positive oder

negative Weise.“ Die Menschen sagen, dass die Welt unwirklich ist, dass sie nicht existiert. Es kann kein Bewusstsein der Nichtexistenz der Welt geben, ausser wenn sie in irgendeiner Form existiert, denn wenn es die Welt überhaupt nicht gäbe, dann gäbe es für uns keine Notwendigkeit zu sagen, dass sie nicht existiert. Wir haben einen Verdacht, dass sie existiert, und darum sagen wir, dass sie nicht existiert. Wenn es sie wirklich nicht gäbe, warum sollten wir damit fortfahren zu sagen, dass sie nicht existiert? Selbst eine Erscheinung kann nicht erscheinen, wenn es keine Wirklichkeit dahinter gibt, so wie eine Schlange nicht erscheinen kann, wenn es nicht ein Seil gibt, in dem sie erscheint. Die Welt mag eine Erscheinung sein, aber wie wissen wir, dass es eine Erscheinung ist, wenn es keine Wirklichkeit dahinter gibt? Erscheinung an sich kann überhaupt nicht als eine Erscheinung erkannt werden. Das Wissen, dass es so etwas wie eine Erscheinung gibt beinhaltet, dass die Erscheinung einen Kontakt mit der Wirklichkeit hat, und sie schmückt sich dann mit fremden Federn.

Die Eigenschaften von *sattva, rajas* und *tamas* sind die Eigenschaften der *prakriti* – die mit Licht oder Glanz, Begierde und Erstarrung der Natur korrespondieren – und die verschiedene Grade der Manifestation des höchsten Absoluten sind. Zum Beispiel existiert das Absolute in Stein. Stein existiert. Er ist. Diese Ist-Haftigkeit, oder die Existenz des Steines, beruht auf der Existenz von etwas dahinter – der Sein-Haftigkeit, wie wir es nennen. Der Stein existiert, aber er kann nicht denken. Es gibt kein Bewusstsein in ihm. Er kann nicht einmal wissen, dass er existiert. Der Existenzaspekt des Absoluten ist in unbelebten Dingen wie einem Stein manifestiert. Das Lebensprinzip, das Vitalität ist, ist in Pflanzen und Bäumen manifestiert, die atmen und Hunger und Durst empfinden. Der Bewusstseinsaspekt in einer durchscheinenden – nicht transparenten – Form manifestiert sich in Tieren in der Form von Instinkt; und auf eine deutlichere Weise manifestiert sich Bewusstsein, *chit*, in der Intelligenz des menschlichen Wesens.

Also wird im Prozess der Evolution die Existenz schrittweise bewusster. Aber Seligkeit ist im menschlichen Individuum nicht vollständig manifestiert. Wir haben Existenz, wir haben Bewusstsein, aber wir sind keine glücklichen Leute. Dies ist so, weil unser Bewusstsein mit ein wenig *rajas* und *tamas* vermischt ist. Wir sind auf eine veräusserlichte Weise überaktiv, halten die Welt für eine absolute Wirklichkeit, die ausserhalb von uns ist. Dies verursacht Ablenkung des Geistes und der Sinne in einem solchen Ausmass, dass die integrale Seligkeit des Absoluten sich nicht in uns manifestieren kann. Also ist das menschliche Wesen, obwohl es das Abbild Gottes genannt wird, nur ein Abbild in einem gewissen Ausmass im Existenz- und Bewusstseinsaspekt. Das Bewusstsein im menschlichen Wesen ist abgelenkt, darum steht vollständige Einsicht nicht zur Verfügung, und die Seligkeit wird komplett ausgelöscht. Der Seligkeitsaspekt des Absoluten ist auf eine Weise im Zustand des Tiefschlafs manifestiert, in dem der Geist und die Sinnesorgane nicht funktionieren. Wie können wir im Zustand des Tiefschlafs so glücklich sein, der von den Kräften der Sinne und des Geistes nicht verunreinigt ist, und in dem wir keine Nahrung zu essen haben, keine Freunde mit denen wir sprechen können, keine Welt, an die wir denken können, nichts

von dieser Art? In diesem Zustand sind wir praktisch ausgelöscht, und die Seligkeit dieser Selbstauslöschung übersteigt bei weitem all das beste wahrnehmbare Glück selbst eines Herrschers. All diese Dinge können sehr detailliert im Panchadasi gefunden werden.

Deshalb können diese Manifestationen, egal ob sie *sattvisch, rajasisch* oder *tamasisch* sind oder selbst die sogenannten bösen Dinge in der Welt nur existieren, wenn es einen Existenzaspekt in ihnen gibt. Das Böse kann nicht existieren wenn Gottes Existenz es nicht durchdringt. Die Entstellung, die für die äussere Form charakteristisch ist, macht es böse oder zu einer Sünde, aber es kann nicht existieren, wenn nicht die Sein-Haftigkeit Gottes dahinter steht. *Ye caiva sātvikā bhāvā rājasās tāmasāś ca ye*.

Api ced asi pāpebhyaḥ sarvebhyaḥ pāpakṛttamaḥ (4.36): „Was auch immer *sattvisch* ist, was auch immer *rajasisch* ist, und was auch immer das schlimmste aller wahrnehmbaren Dinge ist, es manifestiert sich aus Mir. Ich stehe dahinter. Ich bin auch die zerstörerische Kraft."

Matta eveti tān viddhi na tvahaṁ teṣu te mayi: „Wisse dass alles – *sattva, rajas, tamas* und all die Veränderungen und Kombinationen – sich aus Mir manifestiert. Sie sind in Mir, aber Ich bin nicht in ihnen." Existenz-Bewusstsein ist in Name und Form gegenwärtig, aber Name und Form sind nicht in der Existenz. Die Vielfalt ist in der Einheit, aber die Einheit ist nicht in der Vielfalt. Die Integralität ist in der Vielfältigkeit gegenwärtig, aber die Vielfältigkeit ist nicht in der Integralität. Gott ist in allen Dingen, aber die Dinge sind nicht in Gott. Dies ist eine Besonderheit, auf die wir achten müssen, wenn Gott sagt: „Alles ist in Mir, aber Ich bin in nichts." Dies ist so, weil alle Einzelnen vom Universalen abhängen. Die Einzelnen können nicht existieren, wenn es das Universale nicht gibt, aber das Universale kann ohne die Einzelnen existieren. Darum „alles ist in Mir, aber ich bin nicht in ihnen" - *na tvahaṁ teṣu te mayi.*

Tribhir guṇamayair bhāvair ebhiḥ sarvam idaṁ jagat, mohitaṁ nābhijānāti mām ebhyaḥ param avyayam (7.13); „Ich bin über den drei *gunas*. Getäuscht und verwirrt durch die Vorherrschaft von *sattva, rajas* und *tamas*, die die vierzehn Reiche der Existenz charakterisieren, ist die gesamte Schöpfung verwirrt aufgrund des Vorherrschens der drei *gunas*; aber sie kennen Mich nicht, und selbst die Götter im Himmel können Mich nicht erkennen."

Devair atrāpi vicikitsitam purā, na hi suvijñeyam, aṇur eṣa dharmaḥ (Katha 1.1.21): Yama, der grosse Herr, spricht zu Nachiketas: „Die Götter im Himmel können nicht verstehen, was du von mir erwartest, und du möchtest, dass es dir so einfach gegeben wird." *Aham ādir hi devānāṁ* (10.2): Die Götter können es nicht wissen. Ich komme selbst vor den Göttern. Ich bin der Ursprung selbst der Götter, und deshalb, wie können die Götter mich kennen? Wie können Leute, die viel später kamen, mich kennen? Aufgrund Meiner Transzendenz können die Unterteilungen der Welt, die die Einzelnen oder die Individuen sind, Mich nicht kennen." Das, was das Transzendente ist, kann nicht von dem erkannt werden, was unter diese Transzendenz subsumiert wird. Das Höhere kann das Niedrigere kennen, aber das Niedrigere kann nicht das Höhere kennen. Gott kennt alle Dinge, aber die Dinge können Gott nicht kennen.

Daivī hyeṣā guṇamayī mama māyā duratyayā (7.14): Die Kraft der Täuschung, die wir im allgemeinen *maya* nennen, ist göttlich. Sie ist nichts anderes als das Wirken der drei *gunas*. Die *trigunas* sind die sogenannte *maya*. Die Kraft der Handlung der *gunas* der *prakriti* – *sattva, rajas* und *tamas* - blendet unsere Sicht vollständig. Die *gunas* verblenden uns vollständig, und es ist für niemanden einfach, sie zu überwinden. Wir können sie nicht überwinden, weil unsere eigene Persönlichkeit aus den drei *gunas* besteht. Wer sind wir, dass wir sie überwinden könnten? Der Körper, der Geist und die Sinnesorgane, die unser Besitz und unser Vermögen und unsere Existenz sind, so genannt, weil wir aus ihnen bestehen – wie können wir sie überwinden, solange es keine Kraft gibt, die über dem ist, woraus wir bestehen? *Mām eva ye prapadyante māyām etāṁ taranti te*: „Du kannst diese drei *gunas* nicht überwinden, bis du bei mir Zuflucht nimmst."

Dieser Punkt kann durch das Wirken eines Fischernetzes illustriert werden. Der Fischer wirft das Netz weit von sich, und Fische, die weit entfernt sind, werden von dem Netz gefangen; aber die Fische in der Nähe der Füsse des Fischers werden nicht gefangen. Je näher der Fisch den Füssen des Fischers ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, gefangen zu werden. Je weiter er entfernt ist, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit gefangen zu werden. Darum entferne dich nicht von Gott. Halte Seine Füsse fest. Wenn wir erst einmal Zuflucht bei den Füssen des Allmächtigen nehmen, vergeht *maya* wie Nebel vor der Sonne. Aber wenn wir versuchen, diese drei *gunas* aus eigener persönlicher Anstrengung ohne die Gnade des Allmächtigen zu überwinden, wird es nicht funktionieren.

In gewissem Sinne können wir sagen, dass es eine Kraft gibt, die mehr ist als das, was wir in dieser Welt wahrnehmen können, und nur diese Kraft ist der endgültige Ruheplatz für uns. Er ist die Zuflucht für alle Menschen. Wir müssen uns selbst vollständig hingeben und unsere Egos aufgeben und unsere intellektuellen, körperlichen oder geistigen Kräfte nicht zu sehr darstellen – denn letztendlich sind die Kräfte, die wir durch unsere Individualität manifestieren, die Kompositionen von *sattva, rajas* und *tamas*. Wir müssen die Individualität selbst abschaffen in unserer Selbsthingabe an Gott. „Diejenigen, die auf diese Weise zu Mir kommen, transzendieren *maya* und die drei *gunas*." *Mām eva ye prapadyante māyām etāṁ taranti te*: Bis wir Zuflucht bei den Füssen Gottes suchen, gibt es keinen Weg, um den Fängen der drei *gunas* zu entkommen. Menschliche Anstrengung alleine reicht nicht aus.

Diskurs 21

Das siebte Kapitel geht weiter: Das Evangelium der universalen Religion

Die Herrlichkeit Gottes und Seiner Schöpfung ist das Thema des siebten Kapitels, wie wir festgestellt haben, und die Grundprinzipien einer universalen Religion werden in diesem Kapitel und besonders im neunten Kapitel dargelegt, das wir später lesen werden. Es ist nicht möglich, Kontakt mit Gott zu haben, wenn die eigenen Augen durch das Wirken der drei *gunas* der *prakriti*, die auch als die Maya bekannt sind, geblendet sind.

Na māṁ duṣkṛtino mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ, māyayāpahṛtajñānā āsuraṁ bhāvam āśritāḥ (7.15): "Beherrscht durch die *asurische prakriti* von *rajas* und *tamas*, geblendet durch die Kraft der Sinnesorgane, die in Richtung der Objekte laufen, sich nur der äußeren Welt der Materie bewusst seiend und nichts von den höheren Werten des Lebens wissend, solche Menschen können Mich nicht erkennen." Sie können keinen Einblick in die überbewusste Existenz des Absoluten haben.

Die Bhagavadgita sagt, dass es vier Arten von Devotees gibt, die sich Gott aus unterschiedlichen Gründen nähern. *Caturvidhā bhajante māṁ janāḥ sukṛtino'rjuna, ārto jijñāsur arthārthī jñānī ca bharatarṣabha* (7.16): Wenn wir in Not sind, wenn wir in einem Zustand äusserster Armut sind, wenn wir im Zustand des Sterbens sind, wenn wir an einer unheilbaren Krankheit leiden, wenn wir bis zum Punkt des Todes drangsaliert werden, und wenn von nirgendwo Hilfe kommt und die Sorge wie ein Damoklesschwert über unseren Köpfen hängt, dann rufen wir nach Gottes Hilfe. Dies ist eine Art von Devotees: Sie lieben Gott und weinen zu Gott, weil sie in Trauer sind, und sie wollen, dass Gott all die Sorgen beseitigt, in die sie versunken sind. Vielleicht wäre, wenn sie gut dran wären - sehr gesund, wohlhabend und alles in dieser Welt gut für sie wäre - die Idee Zuflucht bei Gott zu nehmen nicht in ihrem Geist entstanden. Nichtsdestotrotz ist Gott sehr freundlich, mitfühlend und gnädig, so dass er akzeptiert, dass selbst diese Menschen seine Devotees sind, obwohl sie nur für materiellen Gewinn zu ihm gekommen sind, in dem Sinne, dass sie nur die Beseitigung ihrer Sorge wollen, und wenn sie frei von Sorge sind werden sie sehr zufrieden sein. *Artha* ist eine Person, die in Trauer ist, in einem Zustand sozialer, politischer, körperlicher, geistiger Not - auf welche Weise auch immer. Wenn eine unglückliche Person nach Gott weint, ist das eine Art von Hingabe, die spezifisch und in sich einmalig ist.

Es gibt andere Devotees, die nicht nach Gott weinen, um ihr Leiden in der Welt zu entfernen. Sie sind die *jijnasu* – diejenigen, die die Weisheit des Lebens wollen. Lernen ruft manchmal ein Verlangen hervor, Saraswati und andere solche Göttinnen zu verehren. Diejenigen, die Kraft, Herrschaft und Macht wollen, verehren Lord Shiva und andere solche Götter, und so weiter. Diejenigen, die *jijnasus* sind, sind Liebhaber des Wissens – des Einblicks in die Wirklichkeit von

Dingen. Wir könnten sogar sagen, dass sie Liebhaber spirituellen Wissens sind. Sie verlangen danach, dass Gott sie mit dieser wundersamen Weisheit segnen möge.

Im Devi Mahatmya wird beschrieben, dass es zwei Devotees von Devi gab. Der eine war ein König und der andere ein Vaisya, ein Händler. Als Devi vor ihnen erschien und sie fragte, welche Segnung sie wünschten, sagte der König: „Ich möchte mein Königreich zurückgewinnen, das ich verloren habe." Aber der Vaisya sagte: „Ich möchte Weisheit des Lebens." Devi segnete sie beide mit dem Zweck, für den sie sie verehrt hatten. Also gibt es Devotees, die *jijnasus* sind – die Weisheit, Wissen, Scharfsinn, Intelligenz, Genie und spirituelle Verwirklichung wollen, und zu diesem Zweck verehren sie Gott.

Es gibt eine dritte Art von Devotee, die hier als *artharthi* bezeichnet wird. Kommentatoren haben dieses Wort auf unterschiedliche Weise interpretiert, weil *artha* ein Objekt der materiellen Befriedigung meint. Diese Devotees wollen materiellen Gewinn – Wohlstand, sozialen oder sogar politischen Erfolg in dieser Welt; sie wollen irdische Oberhoheit gewinnen. Vielleicht wollen sie sogar Könige und Herrscher, Präsidenten usw. werden. Diese Menschen, die den höchsten Gipfel materieller Pracht wollen, sind auch Devotees Gottes.

Artha bedeutet materieller Wert. Aber einige Interpretatoren der Bhagavadgita haben das Gefühl, dass vielleicht hier *artha* eine andere Bedeutung hat, weil es einen schrittweisen Aufstieg in der Reihenfolge des erwähnten hingebungsvollen Geistes zu geben scheint, und da ein *jnani* als der Beste angenommen wird, sollte er zuletzt erwähnt werden. Der Bedrängte wird zuerst erwähnt, und derjenige, der Wissen sucht, wird als der zweite betrachtet. Natürlich können wir nicht sagen, dass der Sucher nach Wahrheit jemandem unterlegen ist, der um die Entfernung von Sorgen bittet. Also scheint es eine Überlegenheit des Grades der Hingabe auf jeder aufeinanderfolgenden Stufe zu geben, besonders, weil die letzte als die beste erachtet wird. Daher sollten wir aus dieser Reihenfolge schlussfolgern, dass die dritte Art, der *artharthi*, nicht eine Person sein kann, die materiellen Gewinn sucht, weil dies dem vorherigen Typ unterlegen wäre, der Wissen sucht. Deshalb ist *artharthi* von anderen als jemand interpretiert worden, der die Erfüllung der *purusharthas* des Lebens sucht. Die höchsten Ziele der Existenz werden *purusharthas* genannt, die aus Dharma, *artha, kama* und Moksha bestehen. Diejenigen, die ein Verlangen danach haben, diese höchsten Werte des Lebens in ihrer praktischen Existenz zum Zwecke der endgültigen Befreiung zu verschmelzen, können als *artharthis* – das heisst *purusha artharthis* – betrachtet werden, und sie sind selbst denjenigen überlegen, die Wissen suchen. Aber – es gibt ein „Aber" – Gott betrachtet all diese Devotees als ihm auf eine Weise lieb, weil sie Zuflucht bei ihm suchen. Selbst wenn ein Kind weint, wird ihm zugehört und ihm wird die richtige Antwort gegeben.

„Jemand in Not sucht Mich. Nur weil er Mich sucht, betrachte Ich ihn als Meinen Devotee, was auch immer das Motiv dahinter sein mag. Diejenigen, die nach Wissen streben, suchen Mich auch. Diejenigen, die materiellen Gewinn brauchen, oder die *purusharthas*, wollen auch etwas von mir. Der ganze Punkt ist,

dass diese Leute etwas von Mir wollen. Die Bedrängten wollen, dass Ich sie von Ihren Sorgen befreie. Das heisst, sie benutzen Mich als eine Art Instrument, um sich von Sorgen zu befreien." Diejenigen, die Wissen wollen, betrachten Gott auch als ein Instrument, um Wissen zu erlangen. Die andere Art verwendet Gott auch als ein Instrument. Sie betrachten Gott nicht als das endgültige Ziel. Wenn wir irgendetwas von Gott wollen – von Gott, durch Gott, indem wir Gott verwenden, um ein Ziel zu erreichen – dann betrachten wir dieses Ziel sicherlich höher als Gott selbst. Wir gebrauchen Gott als ein Instrument, um unsere Begierden zu erfüllen, was immer diese Begierden auch sein mögen – selbst die glorreichste der Begierden, die Liebe zur Weisheit. Wir bitten Gott, uns Weisheit zu geben, als ob Gott selbst dem nicht gleich käme. Aber der Herr sagt, dass der *jnani* der beste der Devotees ist, weil er nicht irgendetwas von Gott will. Er hat aufgehört, irgendeine Art von Erwartung an die Welt zu haben, und er hat keinerlei verstecktes Motiv. Der Devotee, der nur Gott will, und nichts von Gott oder durch Gott möchte, ist der *jnani*. Jeder, der etwas von Gott oder durch Gott möchte, ist ein geringerer Devotee.

Udārāḥ sarva evaite (7.18). „Sie alle sind gut. Ich bin mit ihnen zufrieden," sagt der Herr. „Aber ich erachte den *jnani* als den Höchsten, weil er nichts von Mir erwartet. Er will nur Mich." Denken wir nicht, dass der Gebende von Segnungen grösser ist als die Segnungen selbst? Wie kommt es also, dass wir so dumm sind, Segnungen von Gott zu erwarten, nicht wissend dass Gott grösser ist als alle Segnungen, die Er geben kann? Nur ein *jnani* weiss das. „Ich erachte den *jnani* als den besten Meiner Devotees, weil er Mich als sein eigenes Selbst liebt." Wenn ich dich als mein eigenes Selbst liebe, dann zeigt dies eine grössere Zuneigung zu dir als wenn ich meine Zuneigung auf irgendeine andere Weise zeigen würde, wie durch materielle Geschenke, durch gute Worte, durch Gastfreundlichkeit. Nichts, was ich für dich tun oder dir geben kann ist wirkliche Zuneigung im Vergleich mit dieser Zuneigung, die mein Selbst als dein Selbst und dein Selbst als mein Selbst betrachtet. Die Identität von Seelen ist die höchste Hingabe und ist das Höchste, was wir von irgendjemandem in dieser Welt erwarten können. Die Einheit von einem mit dem anderen ist die höchste Freundschaft. Zwei Freunde können keine wirklichen Freunde sein, solange sie nicht zu einer einzigen Seele verschmolzen sind. Wenn sie zwei Seelen sind, sind sie letztendlich keine verlässlichen Freunde. Sie werden in der Not keine Freunde sein, weil jeder seine eigene Seele hat und er seine Seele nicht mit der anderen verschmolzen hat. Selbst wenn die Freunde unzertrennlich scheinen, wenn jeder seine eigene egoistische Individualität hat, indem er seine eigene individuelle Seele bewahrt, wird er kein guter Freund sein. Er wird dich früher oder später verlassen.

Paul und Peter waren sehr enge Freunde. Sie standen sich sehr nah. Eines Tages, als sie in den Wald gingen, verfolgte sie ein Bär und wollte sie anspringen. Paul kletterte auf die Spitze eines Baumes um sich zu retten. Peter konnte nicht klettern. Er legte sich auf den Boden und hielt den Atem an, also ob er tot sei, weil er gehört hatte, dass Tiere niemals Leichen angreifen, sie greifen nur lebendige Wesen an. Selbst Löwen essen nichts, was sie nicht selbst getötet haben. Der Bär

kam nahe und schnüffelte an Peters Ohr und Nase und schloss, dass er kein lebendiges Wesen war. Er ging weg.

Als der Bär weggegangen war, kam Paul herunter und fragte humorvoll: „Was hat der Bär dir ins Ohr geflüstert, mein lieber Freund?“

Peter antwortete: „Er flüsterte mir ‚Ein Freund in Not ist wahrlich ein Freund.‘ Du bist einfach auf den Baum geklettert und hast mich hier alleine gelassen.“

Der Sohn eines Königs und der Sohn eines Ministers waren enge Freunde; sie waren unzertrennlich. Sie assen gemeinsam, gingen gemeinsam spazieren und schliefen gemeinsam. Sie waren immer zusammen. Die Öffentlichkeit hatte das Gefühl, dass ihre Freundschaft sehr gefährlich sei, weil ein Junge eines Tages der König würde und der andere Junge würde der Minister, und ihre Nähe würde einer guten Regierung nicht anstehen. Es müsse eine Verschiedenheit zwischen dem Minister und dem König geben. Was nützt es, einen Minister zu haben, wenn er dem König gleich ist, und was nützt es, einen König zu haben, wenn er dem Minister gleich ist? Jeder hatte das Gefühl, dass die beiden Jungen getrennt werden müssten, aber niemand konnte sich denken wie, weil sie immer zusammen waren.

Ein Mann hatte einen Gedankenblitz und sagte: „Ich werde sie in einer Minute trennen.“

Die beiden Jungen gingen Hand in Hand zu einem Spaziergang. „Mein Herr,“ sagte er und rief den Sohn des Ministers zu sich, „bitten kommen Sie einen Augenblick. Es gibt etwas, was ich Ihnen sagen muss.“

Als der Junge kam, flüsterte der Mann in sein Ohr: „Eine Schale enthält nur ein Reiskorn.“

„Ach!“ sagte der Junge. „Ist das alles, was du mir sagen willst?“ Und er ging zurück.

Dann fragte der Sohn des Königs: „Was hat er gesagt?“

„Ach! Der Dummkopf! Er sagte, dass eine Schale nur ein Reiskorn enthält,“ antwortete der Junge.

„Nein, das kann nicht sein,“ sagte der Sohn des Königs. „Ein Mann wird dich nicht rufen, um dir das im Geheimen zu sagen. Du sagst mir nicht die Wahrheit.“

Sofort waren die beiden Jungen getrennt und ihre Freundschaft war beendet. Sie haben danach nicht mehr miteinander gesprochen.

Hier liegt ein Geheimnis. Jeder, der irgendetwas von Gott erwartet, ist Gott nicht so lieb wie derjenige, der nur Gott will. Vidura hat seine Liebe zu Krishna ausgedrückt und sich selbst vollständig in totaler Vereinigung mit dem Meister vergessen. In der Bibel gibt es die Geschichte von Maria und Martha. Als Christus in ihr Haus kam, sass Maria nur zu seinen Füssen und fragte ihn nicht, was er wollte. Sie hat ihm nicht einmal Wasser angeboten oder irgendeine Art der erwarteten Gastfreundlichkeit gezeigt; sie sass nur da. Martha war sehr beschäftigt damit, Essen zu kochen und mit was nicht noch allem. Sie war sich der Gegenwart Christi nicht bewusst, sondern war sich der Vorbereitungen bewusst, die sie für ihren geehrten Gast machte, während Maria still sass und nicht einmal einen Tropfen Wasser anbot. „Martha, du bist zu sehr mit Dingen beschäftigt,“ sagte Christus zu ihr. Auf ähnliche Weise mögen wir zu sehr mit

Dingen beschäftigt sein, und das ist nicht, was Gott von uns erwartet. Wir müssen nur mit ihm beschäftigt sein, und mit nichts anderem als ihm beschäftigt sein.

Udārāḥ sarva evaite. Gottes Freundlichkeit ist grösser als die Freundlichkeit von irgendjemandem sonst. Gott ist äusserst gnädig, dass Er selbst die kleinste Hingabe als eine sehr wunderbare Sache betrachtet. Swami Sivanandaji Maharaj war immer so freundlich zu den Leuten. Er hielt sogar das Geplappere eines Kindes für eine grosse Vorlesung und schenkte dem Kind eine Dose Kekse, lobte die wunderbare Vorlesung, obwohl das Kind nur Unsinn geplappert hatte. Wenn irgendjemand tanzte, selbst mit ungeschickten Bewegungen, wurde er für seinen wunderbaren Tanz gelobt und es wurde ihm ein Geschenk gegeben. Und wenn irgendjemand sang, selbst mit einer heiseren Stimme und ohne irgendeine Melodie, wurde ihm als Geschenk eine Dose Kekse und Obst gegeben. Das heisst, Ermutigung wurde auf jeder Linie gegeben, die eine Person verfolgen wollte, selbst auf die kleinste, bescheidenste Weise.

Draupadi weinte zu Gott, weil sie in Not war, und ihr Weinen wurde sofort beantwortet. Sie bat nicht um Wissen, sie dachte nicht an die *purusharthas*, noch dachte sie an die Vereinigung mit Gott. Sie war in grosser Not, in unvorstellbarer Not; und es gab eine sofortige Antwort. So ruft selbst die niedrigste Kategorie von Hingabe Gott mit gleicher Kraft an, wie es die höheren Arten der Hingabe tun. Die Wege Gottes sind wahrlich ein sehr grosses Geheimnis. Er sagt, dass der *jnani* der Beste ist, was beinhaltet, dass die anderen natürlich nur an zweiter und dritter Stelle kommen, aber er antwortete unmittelbar auf den Ruf von Draupadi. Unmittelbar wurde eine sofortige Handlung unternommen, obwohl sie nicht in unsere Definition eines *jnanis* fiel. Also kennt nur Gott Gottes Wege. Wir können gar nichts über seine wundervollen Wege sagen.

Sri Krishna sagt jedoch *teṣāṁ jñānī nityayukta ekabhaktir viśiṣyate*: „Aufgrund seiner unbeschränkten, konzentrierten, aus ganzer Seele kommenden, der Vereinigung ähnlichen Hingabe an Mich, betrachte ich den *jnani* als den Besten. Der *jnani* ist in mir und ich bin in dem *jnani*, während andere Devotees von Mir getrennt stehen, weil sie Individuen sind, die etwas von Gott erwarten." *Teṣāṁ jñānī nityayukta ekabhaktir viśiṣyate, priyo hi jñānino'tyartham ahaṁ sa ca mama priyaḥ* (7.17): „Ich bin dem *jnani* am liebsten, und der *jnani* ist Mir am liebsten" – denn was kann einem lieber sein als das Selbst? Wenn wir das Selbst Gottes als unser eigenes Selbst lieben und Gott uns als Sein eigenes Selbst liebt, dann gibt es eine Verbindung der sogenannten beiden in einer einzige Existenz. Die Liebe ist die grösste Liebe, die kein Objekt vor sich braucht. Die Liebe ist die grösste Liebe, die keine Art von Belohnung will. Die Liebe ist keine Liebe, die vom Geliebten eine Erwiderung erwartet. „Wenn ich dich Liebe, dann solltest du mich auch lieben; aber wenn ich keine Erwiderung von dir habe trotz meiner Zuneigung zu dir, dann bist du meiner Zuneigung nicht würdig." Diese Art von Zuneigung ist keine Zuneigung. Die Seele muss sich mit der Seele verbinden, und dies geschieht nur im Fall von *jnana* und nicht in den anderen Fällen, ungeachtet der Tatsache, dass Gott enorm gnädig ist und sogar ein Kind wie Prahlada oder Dhruva als einen genauso grossen Devotee betrachtet wie Suka, Vyasa oder Vasishtha.

Udārāḥ sarva evaite jñānī tv ātmaiva me matam, āsthitaḥ sa hi yuktātmā mām evānuttamāṁ gatim (7.18): „All diese Devotees, die ich erwähnt habe, sind sehr gute Menschen, und dennoch steht er zuvorderst, der ein *jnani* ist, der Ich ist und untrennbar von Mir.“ Derjenige, der nichts anderes ausser Gott selbst als das Ziel des Lebens betrachtet, der tagein tagaus Gott im Herzen seiner Persönlichkeit pflanzt, der Gott in der Seele seines eigenen Selbst fühlt, der das Universale in seiner eigenen Persönlichkeit einpflanzt und so seine Individualität in der kosmischen Universalität auflöst, der als die universale Seele selbst in der Meditation und Erfahrung existiert – diese Person ist ein *jnani*. Er ist wahrlich Gott selbst. Wenn wir wollen, können wir ihn einen *jivanmukta* nennen.

Es ist sehr schwierig, diese Art von Hingabe zu erreichen. *Bahūnāṁ janmanām ante jñānavān māṁ prapadyate, vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ* (7.19): Es ist schwierig, Gott zu lieben. Die Liebe zu Dingen ist so anziehend, so vielversprechend und belohnend, dass der unsichtbare Gott für die Sinne nicht so anziehend sein mag. Wir nehmen eine Reihe von Geburten an – Millionen von Geburten – um auf die menschliche Stufe zu kommen, und nur dann ist es einem Individuum möglich, in Begriffen von Pro und Kontra zu denken und logische Beurteilungen zu erwägen, was in den Königreichen von Tieren, Pflanzen und Mineralien nicht möglich ist. Nachdem wir viele Inkarnationen hatten und durch die Körper unterschiedlicher Spezies gegangen sind, werden wir menschliche Wesen. Und selbst als menschliches Wesen ist es nicht für jeden einfach, Gott zu erreichen, weil es verschiedene Kategorien menschlicher Wesen gibt. Es gibt dämonische menschliche Wesen, selbstsüchtige menschliche Wesen, halsabschneiderische menschliche Wesen, Auge-um-Auge menschliche Wesen, also sind sie nicht in einer Position, um Gott zu erlangen. Er ist ein Gesegneter, der seine Persönlichkeit durch Askese poliert hat, durch das Praktizieren der unterschiedlichen Stufen von Yoga in den verschiedenen Inkarnationen, die er angenommen hat. *Bahūnāṁ janmanām ante*: „Erst nach Abschluss vieler, vieler Leben erlangt Mich der *jnani* als das eine Ziel, nimmt Zuflucht bei mir als dem einzigen Zweck des Lebens.“

Vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ : Solch eine Person ist wahrlich selten in dieser Welt, die die Überzeugung hat, dass Gott alles ist, dass Narayana alles ist, Vasudeva alles ist, der Allmächtige alles ist. Solch eine Überzeugung kann nicht in gewöhnlichen Menschen entstehen. Die Sinnesorgane werden kein Chaos in der Person verursachen, die auf eine verinnerlichte Weise weiss, dass Gott alles ist, weil ihr Fühlen und Verstehen zu einer Art von Intuition verschmelzen; und dann nützt es nichts mehr, irgendetwas von dieser Welt zu erwarten. „Die Welt verschmilzt mit Gott während ich selbst auch mit Gott verschmelze.“ *Bahūnāṁ janmanām ante jñānavān māṁ prapadyate, vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ*.

Sri Aurobindo sagte, dass, als die Briten ihn wegen eines Bombenanschlags ins Gefängnis steckten und er dem Magistrat vorgeführt wurde, er plötzlich im Gerichtssaal die Vision von Narayana hatte. Er sah die Polizei als Sri Krishna, Narayana. Er sah den Magistrat als Narayana. Er sah die Türen, die Fenster und die Eisenstäbe als Narayana. Alles war Narayana, der überall strahlte, und selbst

der Staatsanwalt war Narayana. Narayana flutete den gesamten Hof, vom Polizisten und dem Staatsanwalt bis zu dem dort sitzenden Magistrat. Er erwähnt diese Erfahrung in einem schönen und mächtigen Stil in seiner ‚Uttarapara Ansprache' genannten Rede. *āsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ*. Solch eine Erfahrung ist selten.

Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyantenyadevatāḥ, taṁ taṁ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā (7.20): „Weil sie mich nicht als das All erkennen, nehmen die Menschen Zuflucht bei so vielen Göttern." Die „so vielen Götter" werden als die Zuströme und Ausstrahlungen des Höchsten Wesens betrachtet. Wir mögen Ganesha verehren, Devi, Durga, Lakshmi, Saraswati, Vishnu, Shiva, Surya, Kartikeya, Skanda oder irgendeinen Gott, vorausgesetzt, dass wir sie nicht als individuelle Götter betrachten, die unabhängig in ihrer eigenen Sphäre stehen; ansonsten werden wir von ihnen eine Segnung bekommen, die vollkommen begrenzt ist. Ein begrenzter Gott kann uns nur auf eine begrenzte Weise segnen. Es schadet nichts, diese Götter zu verehren, aber wir sollten sie als eine Hand oder einen Finger des einen Allmächtigen betrachten. Egal ob es Shiva oder Vishnu oder Christus oder Buddha oder Mohammed oder wer auch immer ist, sie sind Facetten des einzigen Kristalls des Höchsten Wesens. Jede Facette des Kristalls spiegelt den ganzen Kristall. Deshalb schadet es nicht, individuelle Götter zu verehren. Aber wenn wir sie als unabhängige Götter verehren – Mohammed ist von Christus verschieden, Christus ist von Krishna verschieden, Krishna ist von Devi verschieden, und sie haben keine Verbindung miteinander, wir wollen etwas von Devi und etwas anderes von Krishna – wenn das der Fall ist, dann werden wir bekommen, was wir wollen.

Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyantenyadevatāḥ: Mit Begierden von unterschiedlicher und vielfältiger Natur, rennen die Menschen zu allen Arten von Gottheiten – einem Stein, einer Schlange, einem Baum, einem Symbol, einem Diagramm. Alles ist ein Gott für eine Person mit Begierden von unterschiedlicher Art. Solche Menschen, die vielfältige Begierden von *rajasischer* und vielleicht *tamasischer* Natur haben und die eine Vielzahl von Gottheiten sozusagen unabhängig verehren, werden ihr eigenes Ergebnis gewährt bekommen. *Taṁ taṁ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā*: „Nach meiner Anordnung habe ich dafür gesorgt, dass auch diesen Menschen gegeben wird, was immer sie wollen." Wenn wir um eine Handvoll bitten, werden wir eine Handvoll bekommen. Wenn wir um einem Eimer voll bitten, werden wir einen Eimer voll bekommen, und wenn wir um die ganze Erde bitten, werden wir die ganze Erde bekommen. Aber wir werden nur bekommen, was wir wollen, nicht mehr als das.

Es gab eine Person die wollte, dass jeder Gedanke, der in ihrem Geist entstand, sich materialisieren sollte, und sie wurde mit dieser Gabe gesegnet. Immer wenn sie an etwas dachte, materialisierte es sich. Sie war sehr glücklich und sie hatte das Gefühl, dass jetzt die ganze Welt unter ihrer Kontrolle sei. Sie sass unter einem Baum und dachte: „Lass es Mangos an diesem Baum geben." Sofort fielen Mangos von dem Baum. „Lass es für mich kühles Wasser zu trinken geben," und sofort entsprang vor ihr kühles Wasser. „Lass es viele Diener geben, die meine Füsse massieren," und die Diener kamen. „Lass mich ein gutes Bett

haben, um mich hinzulegen und auszuruhen," und sofort erschien ein Bett. Während sie sich hinlegte dachte sie: „Dies ist ein Wald. Angenommen ein Tiger greift mich an, was wird geschehen?" Sofort kam ein Tiger, griff sie an, und sie wurde getötet. Das ist es was geschieht, wenn wir Begierden haben, die nicht durch echtes Wissen, Weisheit kontrolliert werden. Darum sollten wir keine kleinen Gottheiten günstig stimmen, damit sie unsere kleinen Begierden erfüllen, wenn wir den grossen Meister haben, der uns alles, was wir wollen, mit seiner ozeanischen Gnade gewähren kann. Jedenfalls sagt Er in Seiner Güte und Gnade: „Selbst wenn die kleinen Götter verehrt werden, wirst du etwas bekommen. Beunruhige dich nicht." Gott ist enorm gnädig. Er kennt die Nichtigkeit unserer Anstrengungen und die Narrheit unserer Verehrung, aber trotzdem sagt Er: „Ich gebe dir was du willst." So freundlich ist Gott!

Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyantenyadevatāḥ, taṁ taṁ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā: Die universale Religion der Gleichheit der Verehrung und der Gleichheit der Ansichten aller Glaubensrichtungen, Kulte und Bekenntnisse ist ein Weg zu Gott. Auf welche Weise wir uns auch immer der endgültigen Wirklichkeit nähern, dies ist eine Religion, egal wie abwegig und umständlich dieser Weg sein mag, vorausgesetzt, wir sind uns bewusst, dass jeder andere Pfad genauso zum selben Ziel führt und alle Religionen zu einer einzigen Religion des Verlangens des Menschen nach Gott verschmelzen. Dies ist das Evangelium der universalen Religion.

Diskurs 22

Das siebte Kapitel endet: Die Verehrung von Göttern

Devotees haben oft die falsche Vorstellung, dass ein Gott nur an einem Ort ist – hier ist Ganesha, hier ist Devi, hier ist Surya – und dass einer keine Verbindung mit den anderen hat. Devotees denken, dass verschiedene Götter verschiedene Gaben gewähren können – dass was ein Gott gewährt, ein anderer nicht gewähren kann – und dass zum Zweck einer bestimmten Gabe, sie sich einem bestimmten Gott nähern müssen. Unterschiedliche Gebete für unterschiedliche Leiden darzubringen – körperlich, sozial oder mental – ist eine niedrigere Religion der Massen. „Ihnen sollen ihre Gaben gewährt werden," ist die Verkündigung des grossen Herrn. *Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyantenyadevatāḥ, taṁ taṁ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā* (7.20). Das ist so als würde man sagen, dass wenn wir eine Tasse Tee wollen und erwarten, sie von unserem Gott zu bekommen, sie uns gegeben werden wird, obwohl es eine belanglose, fadenscheinige Sache ist, die wir von unserer verehrten Gottheit erwarten.

Dies ist tatsächlich Religion, in dem Sinne, dass es ein Verlangen gibt, einem „anderen als einem selbst" hingegeben zu sein, der als ein Gott betrachtet wird, der fähig ist, uns alle Gaben zu gewähren. Aber dies sind begrenzte Früchte als Folge begrenzter Hingabe, die von einem begrenzten Gott kommen, der an einem Ort zu sein scheint – nur am Kailash, nur in Vaikuntha, nur in Brahmaloka, oder nur im Himmel wie Suryanarayanaya – und nirgends sonst. Dass der Gott nirgends sonst ist, ist die Besonderheit einer begrenzten Hingabe an ein bestimmtes isoliertes Konzept der Gottheit.

Yo yo yāṁ yāṁ tanuṁ bhaktaḥ śraddhayārcitum, icchati tasya tasyācalāṁ śraddhāṁ tām eva vidadhāmyaham (7.21). Die Kraft des universalen Wesens belebt diese unterschiedlichen Gottheiten als die Nachbildungen dieses höchsten Wesens, und darum haben sie in sich eine Kraft, Hingabe hervorzurufen, und sie wird verwechselt mit dem Hervorrufen von Hingabe, das nur von dieser bestimmten Gottheit kommt. Die Idee ist, dass wenn wir eine leuchtende Glühbirne sehen, wir von der Kraft der Glühbirne hingerissen sind; wir bewundern sie und beten sie an und hängen eine Girlande darum und sagen: „Oh Du, der Du mir jeden Tag strahlendes Licht gibst" und so weiter, nicht wissend, dass das Leuchten nicht von der Glühbirne kommt. Es wird aus einer universalen Quelle gepumpt, deren erzeugendes Zentrum anderswo ist. Auf ähnliche Weise kommt selbst die Fähigkeit eines bestimmten Gottes uns zu segnen von einer universalen Quelle. Der arme Devotee, der sich an ein kleines Konzept einer lokalisierten Entität klammert, weiss dies nicht.

Unsere eigene Begrenzung des Denkens bindet uns, obwohl es ein grosses Reservoir des Überflusses gibt, das bereit ist, uns mit allem zu überschütten, was wir wollen. Aber selbst wenn der Geber bereit ist, uns alle Dinge zu geben, bitten wir um wenig; und so werden wir mit dem belohnt, was wir verdienen. Wenn wir

bitten, soll es gegeben werden, aber es soll nur in dem Masse gegeben werden, wie wir bitten, auf die Weise, die wir erwarten und in der Menge, die wir verdienen. Hier ist eine religiöse Anschauung, die ihrer Natur nach so umfassend ist, dass sie keinerlei Konzept von Gott verdammt, verurteilt oder missbilligt, keinen Kult, keinen Glauben und keine religiöse Ansicht. Sie betrachtet sie nur als unzureichend und inadäquat für den Zweck, das endgültige Ziel des Lebens zu erreichen.

Es gibt unterschiedliche Grade von Befriedigung in dieser Welt. Wenn wir ein kühles Getränk haben, ist es eine Befriedigung. Wenn wir eine gute Mahlzeit haben, ist es eine Befriedigung. Wenn wir uns gut ausgeruht haben, ist es eine Befriedigung. Wenn wir Ruhm, Lob und gesellschaftliches Ansehen haben, ist es auch eine Befriedigung. Aber diese sind brüchig, lokalisiert, mit einem Anfang und einem Ende, und darum gibt es ein Verlangen in uns, nach höheren Befriedigungen zu suchen, die mehr sind als eine Mahlzeit oder die in der Welt erhältlichen Dinge. Darum verehren Menschen Götter. Sie haben kleine Götter in ihrem Zuhause, in ihren Tempeln, auf einem Regal in einem Schränkchen; und etwas, was ein kleines Gebet genannt wird, wird dargebracht. Dieses kleine Gebet, dieses kleine *Jaya Jagadisha Hare,* das wir singen, während wir eine Kerze oder sogar ein Räucherstäbchen anzünden, ist das Ergebnis unseres Gefühls, dass es etwas Höheres als uns gibt.

Wir bewahren ein kleines Götterbild in einer Ecke unseres Raumes, aber unser Gefühl ist von einer ganz anderen Art. Obwohl die Sinnesorgane uns sagen, dass es ein kleines Stück Holz oder Metall ist, oder ein gemaltes Bild, das vor uns steht, betrachten wir es als Verkörperung einer Kapazität, unsere Begrenzungen zu überwinden. Das will sagen, dass wir auf die eine oder andere Weise in dieses Götterbild oder Symbol eine Kraft einpflanzen, die nicht einfach jedem Menschen in dieser Welt zur Verfügung steht – die nicht einmal der ganzen Menschheit verfügbar ist. Also gibt es eine Doppelzüngigkeit auf Seiten des Devotees, der weiss, dass die kleine Gottheit, das kleine Götterbild ihn nicht segnen wird. Es besteht aus materieller Substanz. Es ist an einem Ort. Es sieht klein aus. Was für eine Art von Segnung kann davon erwartet werden? Und dennoch ist das Gefühl so mächtig, dass der Devotee unbewusst die Gegenwart von etwas darin fühlt, was er nicht einfach intellektuell verstehen kann. Es ist eine Überflutung von etwas Höherem, eine Kapazität, die theoretisch von anderswo herkommt – genau wie ein Kind weiss, dass das Licht von irgendwo her kommt, obwohl es nicht weiss, woher es kommt.

Aufgrund unserer beständigen sensorischen Begrenzung dieses Gottes – dass wir diesen Gott auf nur einen bestimmten Ort begrenzen – ist die Segnung begrenzt. Nichtsdestotrotz soll unser Glaube, was auch immer er ist, als wertvoll betrachtet werden aufgrund der Tatsache, dass egal, was unser Glaube ist, er letztendlich ein Glaube an etwas Höheres als uns selbst ist. Jede Religion ist grossartig, und jedes Konzept von Gott ist in dem Sinne bewundernswert, dass es eine Verehrung von etwas Grösserem als dem eigenen Selbst ist und es deshalb das individuelle Ego ersetzt. In diesem Sinne ist jede Religion gut und jede Vorstellung von Gott ist wertvoll. Alle Konzepte der Spiritualität sind

gleichermassen bewundernswert von dem Gesichtspunkt aus, dass sie unseren Geist von unserem eigenen egoistischen Zentrum erheben und wir unbewusst um etwas bitten, was jenseits von uns ist, über uns ist, mehr ist als wir, und das unendlich grösser ist als wir. Hier ist eine schöne Darstellung universaler Religion – die keine Spur von Gemeinde und keinen Hass irgendeiner Art hat, und die jeden Kult, jedes Bekenntnis, jede Art von Anbetung, jeden Glauben und jede Form der Verehrung als von ihrem eigenen Gesichtspunkt aus gut genug erachtet, obwohl sie vom höchsten Gesichtspunkt aus unzureichend sein mag.

Sa tayā śraddhayā yuktas tasyārādhanam īhate, labhate ca tataḥ kāmān mayaivaḥ vihitān hi tān (7.22): „Wenn Ganesha dich segnet oder Devi dich segnet oder Surya dich segnet oder irgendjemand dich segnet, ist es letztendlich Meine Segnung, die kommt. Ich bin mir dessen bewusst, was du denkst und fühlst.“ Das allwissende Absolute ist sich unserer Absichten, unserer Begrenzungen, unserer Schwächen und unserer schwachen Annäherung an die Gottheit bewusst, die auf unserer mentalen Vorstellung beruht. Nichtsdestotrotz gewährt das allsehende Auge, das durch eben die Gottheit blickt, die wir verehren, in seiner Allmacht die Energie, die unsere Gottheit benötigt, um uns die Segnung zu gewähren, die von uns erwartet wird. Die Macht von Lord Shiva oder die Macht von Lord Vishnu oder die Macht von irgendjemandem ist die Macht des Absoluten, und die Allwissenheit und Allmacht des Absoluten sind der Grund, warum jeder Gott uns segnen kann. Aber so wie die Menge an fliessendem Wasser von der Dicke der Leitung abhängt, werden auch die Segnungen, die wir von diesen Göttern erhalten von der „Leitung“ ihrer Persönlichkeit abhängen, die wir diesen Gottheiten angehängt haben. Und dennoch werden wir es bekommen.

Antavat tu phalaṁ teṣāṁ (7.23): Arm ist wahrlich das Ergebnis, das aus dieser Art begrenzter Verehrung folgt. „Obwohl ich zustimme, dass Verehrung auf jede Weise gut ist, hättest du um bessere Dinge bitten können.“ Aber wie können wir um bessere Dinge bitten? Unser Geist ist begrenzt, wie eine kleine Tasse, und kann nur die Menge einer Tasse enthalten und nicht den gesamten Ozean. Dies ist so, weil unser Geist durch die Konzepte von Raum, Zeit und Objekten begrenzt ist und deshalb selbst unsere spirituellen Erwartungen auf diese objektiv präsentierten Dimensionen begrenzt sind, die Begrenzungen sind, und die enden werden. Der ganze Punkt ist, dass alles, was einen Anfang hat auch ein Ende haben wird. Deshalb ist es für uns gut um etwas Unendliches zu bitten, was weder einen Anfang noch ein Ende hat. Aber dieses Unendliche kann nur antworten, wenn das Unendliche in uns seinen Geist erhebt und nach dem Unendlichen fragt. Das Unendliche in uns alleine kann nach dem Unendlichen draussen fragen. Die kleine Seele in uns kann nicht nach dem Unendlichen fragen. Sie kann nur nach ihrem Gegenstück fragen. So wie der Freund eines Strassenkehrers ein Strassenkehrer ist, der Freund eines Arbeiters ein Arbeiter ist, der Freund eines Fahrers ein Fahrer ist, der Freund eines Fischers ein Fischer ist und so weiter, erwarten wir von unser Gottheit alles, was wir in uns selbst sind.

Wenn sich unsere tiefste Seele der Situation nicht gewachsen zeigt, wird die höchste universale Seele nicht antworten. Wenn es nur ein mentales Bitten ist,

ein psychologisches, sentimentales Verlangen, und selbst eine biologische Erwartung, wird uns das gegeben werden, aber das Unendliche wird nicht gegeben werden. Das Unendliche kann antworten und uns unendliche Segnung nur dann gewähren, wenn wir uns ihm als einer unendlichen Seele nähern. Der gesamte Mensch muss der gesamten Situation gewachsen sein, damit die gesamte Wirklichkeit antworten kann. Ansonsten werden alle Ergebnisse von Verehrung begrenzt sein. Sie werden einen Anfang und ein Ende haben; und wenn wir gehen, wird auch das Ergebnis gehen.

Antavat tu phalaṁ teṣāṁ tad bhavatyalpamedhasām: Ein schlechtes Verständnis der Natur des spirituellen Lebens – nicht zu wissen, dass Gott alles ist, und etwas Verborgenes von Gott zu erwarten – ist keine wirkliche Spiritualität oder Religion. Weil sie dies nicht wissen begehen Menschen mit einem geringeren Verstand diesen Fehler und werden wiedergeboren – obwohl vielleicht in eine bessere Welt aufgrund ihrer Hingabe.

Devān devayajo yānti madbhaktā yānti mām api: Wir werden das erreichen, was wir in unserem Geist denken. Was werden wir nach dem Tod erreichen? Was auch immer wir jetzt erwarten, das werden wir erreichen. Wenn wir die Vereinigung mit einer bestimmten Gottheit wollen, dann werden wir die Vereinigung mit dieser bestimmten Gottheit in diesem bestimmten höheren Reich erlangen – einem anderen Reich des Daseins. „Aber diejenigen, die Mich als das totale Unendliche verehren, erreichen Mich.“ *Devān devayajo yānti madbhaktā yānti mām api*. Hier bedeutet *mām* „Mich, das totale Absolute“, das durch die Persönlichkeit von Bhagavan Sri Krishna spricht und all die Götter umfasst. Haben wir nicht bemerkt, dass all die Götter in Visvarupa da waren? Von der Erde bis zum Himmel – alles war ausgebreitet, und jede Gottheit strahlte in den verschiedenen Gliedern des Virat Svarupa. Dieser Visvarupa spricht hier als das Alles-in-Allem, das ganze Sein und das ganze Ziel aller Dinge.

Avyaktaṁ vyaktim āpannaṁ manyante mām abuddhayaḥ, paraṁ bhāvam ajānanto mamāvyayam anuttamam (7.24). Hier bezieht sich Bhagavan Sri Krishna auf sich selbst. „Die Menschen denken, dass ich wie ein menschliches Wesen aussehe. Meine höhere Natur ist denjenigen mit schlechtem Verständnis nicht bekannt.“ Die Persönlichkeit von Sri Krishna ist eine Konkretisierung und ein Weiterstrahlen einer Pracht, die alldurchdringend ist. Es gibt eine grössere Wirklichkeit hinter dieser Präsentation in der Form der Persönlichkeit von Sri Krishna. Für den Freund sah er wie ein Freund in menschlicher Gestalt aus; für den Krieger sah er wie ein Krieger aus. Aber hinter ihm, hinter dieser Persönlichkeit, gab es eine ozeanische Ausdehnung die eine unbestimmte und unendliche Energie in ihn pumpte. Er lenkte die *purna shakti*. Wir sagen, dass Bhagavan Sri Krishna *krishnastu bhagavan svayam* und *shodashakala purna avatara* ist. Das wird im allgemeinen geglaubt. Die Vorstellung ist, dass der vollkommene Gott sich selbst in dieser vollkommenen Persönlichkeit manifestiert hat. Das Gesamt des Absoluten konzentrierte sich sozusagen in einer Nadelspitze, und das war die Kraft von Sri Krishnas vollständiger Inkarnation. Und dennoch: „Ich bin tatsächlich das totale Ganze das sich durch diese Persönlichkeit konzentriert, aber verwechsle nicht diese Persönlichkeit selbst

mit dem totalen Ganzen. Deine Sinne sehen nur Meine kleine Form, aber Ich repräsentiere ein ganz anderes Licht – das durch Mich strahlt, das grösser ist, als diese sichtbare Form. Aber diejenigen mit einem schlechten Verständnis erkennen dies nicht. Die Menschen denken, dass Ich mit einer menschlichen Persönlichkeit ausgestattet bin, dass Ich wie ein menschliches Wesen denke und wie ein menschliches Wesen gehe, aber Ich bin das Unendliche, das für die Augen des Menschen sichtbar gemacht ist als eine Inkarnation zu einem bestimmten Zweck, der entstanden ist."

Nāhaṁ prakāśaḥ sarvasya (7.25): Nicht jeder kann Mich sehen. Ich bin nicht für alle Menschen sichtbar." Nur unsere Seele kann es wahrnehmen – nicht unsere Sinnesorgane, nicht unsere Empfindungen und nicht unsere Sehnsucht oder unser Verlangen.

Yogamāyāsamāvṛtaḥ: „Ich habe Mich selbst verhüllt mit dem Schleier der Präsentation dieser Welt der *prakriti* – *sattva, rajas* und *tamas*." Das Absolute hat sozusagen ein Gewand angelegt, und wir sehen nur dieses Gewand der Manifestation in der Form der drei *gunas* der *prakriti*. Wenn wir unsere Augen öffnen und sehen, dann sehen wir nur die Manifestation der *prakriti* in der Gestalt dieser Welt – die drei *gunas*. Die Essenz dahinter, der *purusha* hinter der *prakriti* wird nicht durch den Blick unserer Augen oder die Handlung eines unserer Sinnesorgane wahrgenommen. *Nāhaṁ prakāśaḥ sarvasya yogamāyāsamāvṛtaḥ*. Hier bedeutet *yogamaya* der Schleier, den Gott über sich zu legen scheint in der Gestalt seiner Schöpfung. Das Strahlen der Sinne mag unsere Augen in einem solchen Ausmass blenden, dass wir die Sonne nicht sehen können.

Tat tvaṁ pūṣan āpāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye (Isa 15) ist ein Gebet in der Isavasya Upanishad: „Oh Sonne! Ziehe Deine Strahlen zurück, den goldenen Schleier, mit dem Du Dich verbirgst, so dass ich Dich in Deiner Essenz wahrnehmen kann." Die Pracht Gottes in der Gestalt dieser Schöpfung blendet unsere Augen in einem solchen Ausmass, dass wir Gott hinter dieser Pracht nicht sehen können. Das Strahlen eines Goldnuggets mag uns für die wirkliche Wahrnehmung davon blind machen. So ist auch das Wunder dieser Welt, die uns reizt, uns anzieht, uns alle Dinge verspricht und uns enorme Befriedigung gibt. Sie ist ein Schleier, den Gott selbst über sich gelegt hat, so dass wir von der Anziehung der Dinge der Sinne geblendet werden – und das ist der Schleier, auf den als *maya* Bezug genommen wird – und deshalb werden wir nicht in der Lage sein, Ihn wahrzunehmen, der dahinter ist. Wir werden die dramatische Rolle sehen, aber der Regisseur selbst wird nicht gesehen.

Mūḍho'yaṁ nābhijānāti loko mām ajam avyayam: „Ich bin das Ewige im Prozess der Zeit, aber der vergängliche Geist, der in dieser Welt von Raum und Zeit ist, konzentriert sich nur auf das, was für die Augen sichtbar ist." *Mūḍha* ist das hier verwendete Wort. Narren sind sie, Idioten, die denken, dass das Sichtbare das Wirkliche ist, während nur das Unsichtbare wirklich ist. Sie haben es auf die Objekte abgesehen, die sichtbar wahrnehmbar sind. Das Unsichtbare zieht sie auf keinerlei Weise an, weil alle Anziehung sinnlich ist, und die Sinne das, was unmanifestiert ist, nicht sehen oder wahrnehmen können. Sie sehen nur

die manifestierte Welt der Sinnesobjekte. Darum sind diese Leute verblendet. *Mūḍhoyaṁ nābhijānāti loko mām ajam avyayam*: „Die unsterbliche und erschaffene Essenz, die Ich bin, kann nicht von verblendeten Menschen wahrgenommen werden, die nur durch ihre Augen sehen, durch ihre Ohren hören und durch ihre körperliche Persönlichkeit geniessen."

Vedāhaṁ samatītāni vartamānāni cārjuna (7.26): „Ich weiss alles, Arjuna, aber du weisst nichts. Ich weiss alles, was war, alles was ist und alles, was sein wird." Sri Krishna sagt auch: „Auch ich habe viele Gestalten angenommen. Etliche Inkarnationen habe ich angenommen, wie auch du etliche Inkarnationen hattest, Arjuna. Der einzige Unterschied ist, dass ich weiss, dass ich durch all diese Stufen von Inkarnationen gegangen bin, aber du weisst nicht, dass du diese Inkarnationen durchlebt hast. Ich habe Mich von den Formen gelöst, in denen ich den Menschen erscheine, während du Anhaftung an die Form hast, in der du dir selbst erscheinst."

Vedāhaṁ samatītāni vartamānāni cārjuna, bhaviṣyāṇi ca bhūtāni māṁ tu veda na kaścana: „Ich kenne alles, aber niemand kann Mich kennen. Ich kenne alles, weil ich das universale Licht bin, das alle Dinge durchdringt, und selbst die Sicht der Individuen ist nur ein Funke der Spiegelung dieses universalen Lichtes." Also kennt es alles. Es weiss auch, wie die Individuen Dinge wahrnehmen, aber die Individuen können nicht wissen, was hinter ihnen ist.

Plato gibt uns das Höhlengleichnis. Menschen sind an Händen und Füssen ihr ganzes Leben lang in einer dunklen Höhle angebunden, ohne den Eingang der Höhle sehen zu können. Aber der Eingang ist offen, und Sonnenlicht kommt herein und fällt auf die Höhlenwand. Menschen gehen im Sonnenlicht auf der Strasse oben, und ihre Schatten erscheinen auf der Wand. Weil sie von Anfang an an Hand und Fuss gefesselt waren und niemals das Sonnenlicht gesehen haben, denken sie, dass dies die einzige Wirklichkeit sei. Sie wissen nicht, was Licht ist. Sie standen immer unter dem Eindruck, dass die ganze Welt der Wirklichkeit dieser zweidimensionale Tanz ist. Diese Welt erscheint dreidimensional, aber die Wirklichkeit ist vierdimensional. Wir sind unfähig, die vierdimensionale Wirklichkeit wahrzunehmen, die zeitlos und raumlos ist, weil unser Dasein an das Konzept von nur drei Dimensionen – Länge, Breite und Höhe – gebunden ist. Aber nimm einmal an, dass diese Gefangenen freigelassen werden und sie auf die sonnenerleuchtete Strasse gebracht werden. Sie werden überrascht sein zu sehen, dass diese dreidimensionalen Figuren gehende Menschen sind, und sie werden vom Sonnenlicht geblendet werden. Sie werden nicht wissen, was mit ihnen geschehen ist, weil sie nur die zweidimensionalen Schatten gesehen haben, die von den auf der Strasse gehenden Leuten geworfen wurden.

Aufgrund einer besonderen Struktur unserer Sinnesorgane und unseres Geistes sehen wir Dinge nur als Länge, Breite und Höhe, obwohl es so etwas wie Länge, Breite und Höhe nicht gibt. Es ist eine Täuschung, die durch die besondere Struktur unserer Sinnesorgane erschaffen wird. Tatsächlich gibt es keine Dimensionen. Dass die Welt dimensionslos ist, wird heute von unseren modernen Wissenschaftlern verkündet. Also sagt Sri Krishna: „Ich kenne alles. Aber die dreidimensionale Welt kann nicht das vierdimensionale Ewige kennen."

Vedāhaṁ samatītāni vartamānāni cārjuna, bhaviṣyāṇi ca bhūtāni māṁ tu veda na kaścana: Das vierdimensionale Universale weiss alles, was in der dreidimensionalen Welt stattfindet; aber die durch die dreidimensionale Wahrnehmung gebundenen Menschen können das Transzendente nicht kennen, das aus vier Dimensionen besteht.

Wir denken, dass es so etwas wie vier Dimensionen nicht gibt, weil wir uns nicht vorstellen können, was es ist. Dimensionen sind nur Länge, Breite und Höhe. Was ist die vierte Dimension? Dies ist das Universale. Niemand weiss, was Universalität ist, weil jeder nur Subjektivität und Äusserlichkeit kennt. Totale Universalität ist unserer Wahrnehmung vollständig verborgen. Es ist nur ein Traum für uns, eine Vorstellung und ein abstraktes Konzept. Und dennoch ist dies die wahre Wirklichkeit. Das universale vierdimensionale Kontinuum – das weder Raum noch Zeit ist, das weder ein Objekt noch irgendetwas Festes ist – ist die Wirklichkeit, obwohl wir feste, dreidimensionale Objekte fälschlicherweise für Wirklichkeiten halten.

Also sagt das unsterbliche Wesen, die zeitlose vierdimensionale Essenz: „Das Universale, das bin Ich, Ich kenne alles – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." Weil es in einer raumlosen und zeitlosen Existenz keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt, gibt es ein sofortiges Erfassen des ewigen sofortigen Wissens im höchsten Absoluten. Ein Begreifen kommt einem totalen Begreifen gleich. Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind sozusagen in unserer Handfläche, weil die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht tatsächlich existieren. Sie sind nur eine durch die besondere Struktur unseres Geistes und unserer Sinnesorgane erschaffene dreifache Unterteilung. In diesem Sinne ist Welt illusorisch. Sie ist nicht, wie sie zu sein scheint. Die Dinge sind nicht das, als was sie erscheinen.

Icchādveṣasamutthena dvandvamohena bhārata, sarva-bhūtāni sammohaṁ sarge yānti paraṁtapa (7.27): In dem Moment, in dem wir geboren werden, werden wir in die Täuschung geboren. Im Bhagavata Purana wird gesagt, dass wenn ein Kind im Bauch ist, es seine frühere Existenz kennt. Es weint und schreit: „Warum bin ich in diesem Bauch? Ist es aufgrund der Karmas meiner Vergangenheit? O Narayana! Ich werde nicht diese Fehler begehen, wegen derer ich jetzt in diesem Bauch bin. Ich werde niemals solche Fehler machen. Ich werde immer bei Narayana Zuflucht suchen und werde niemals solche Fehler machen die dazu führen, dass ich in die Welt geboren werde." Wenn das Kind einmal in die Welt heraus kommt, ergreift uns die *maya* der drei Dimensionen, die *prakritis*, die *gunas* in einem solchen Ausmass, dass all diese Gebete, die wir im Bauch gemacht haben, sich in Luft auflösen und wir wieder dieselben Idioten sind, die nicht wissen, was mit uns geschehen ist; und dann begehen wir wieder denselben Fehler. Der Fehler der falschen Wahrnehmung wird zusammen mit dem biologischen Haus mit uns geboren, und wir werden direkt von der Kindheit an getäuscht, direkt vom Babysein, direkt von dem Zeitpunkt an, wenn wir in dieser Welt ins Dasein kommen.

Was ist der Grund dafür? *Icchādveṣasamutthena*: Durch die verschiedenen Inkarnationen hindurch war die Seele in Zuneigungen und Abneigungen

verwickelt. Es gibt keine Möglichkeit zu denken ausser durch Zuneigungen und Abneigungen. Psychoanalytisch sollten wir tief in unseren eigenen Geist gehen und sehen, ob wir ohne einen Hauch von Liebe und Hass denken können. Es ist unmöglich für uns, irgendetwas ohne einen Hauch einer Zuneigung zu etwas und Abneigung für etwas anderes zu denken. Deshalb erzeugt diese Unterteilung, die wir unnötigerweise in unserer Psyche erschaffen haben, eine gespaltene Persönlichkeit in uns selbst. Wir sind zu keiner Zeit ganze Personen. Wir sind Betrüger, zweiteilige Bruchstücke sozusagen, die miteinander verzahnt sind – wie Jarasandha.

Jarasandha, ein berühmter Mann im Mahabharata, wurde aufgrund eines Fehlers im Prozess seiner Empfängnis in zwei Hälften geboren; und weil eine Dämonin namens Jara die beiden Teile miteinander verbunden hat, wurde er Jarasandha genannt. Wir sind gleichermassen Jarasandhas. Wir sind alles in allem zwei verschiedene Sachen. Der Liebesaspekt und der Hassaspekt unserer Persönlichkeit werden sozusagen zu einer einzigen Persönlichkeit verbunden, was es so wirken lässt, als seien wir ein Individuum. Tatsächlich sind wir zwei Individuen, liebende und hassende Leute. Deshalb sind unsere Wahrnehmungen dual und wir haben niemals eine ganzheitliche Wahrnehmung von irgendetwas. Es gibt eine Nichtangleichung unserer inneren Psyche. Wir sind Betrüger in uns selbst, gar nicht zu sprechen davon im Zusammenhang mit anderen Menschen. *Icchādveṣasamutthena*: Aufgrund dieser Verwicklung in Liebe und Hass.

Dvandvamohena bhārata: Weil die Täuschung, die *dvandva* oder Dualität ist, die Quelle von Freude ist. Denken wir nicht, dass es ein grosses Glück ist, in einem Zustand von Liebe und Hass zu sein? "Ich liebe dies sehr und hasse jenes sehr." Dies ist die Weise, auf die wir in dieser Welt leben, und es gibt uns eine grosse Befriedigung. Es ist eine grosse Befriedigung, etwas zu lieben und es ist eine noch grössere Befriedigung, etwas zu hassen. Beides sind nur Befriedigungen; und es ist diese Art von Befriedigung, die wir in dieser Welt bekommen. *Mūḍhoyaṁ nābhijānāti*: Dieser idiotische Geist versteht überhaupt nichts.

Icchādveṣasamutthena dvandvamohena bhārata, sarva-bhūtāni sammohaṁ sarge yānti paraṁtapa: Alle Wesen werden auf diese Weise getäuscht. Sie sehen alles durcheinander. Sie sehen nicht, was hinter den Dingen ist.

Im siebten Kapitel der Gita haben wir die wesentlichen Punkte einer universalen Religion studiert - eine vorurteilsfreie Religion der Menschheit ohne irgendeine Konfession, wo jeder Gott genauso gut wieder jeder andere Gott ist, und dennoch kein Gott dem höchsten Gott gleichkommt. In diesem Zusammenhang wurde erwähnt, dass nichts außerhalb von Gott ist - *mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid asti* (7.7) - und unser Ziel ist es, Gott zu erlangen. Der ganze Zweck der Praxis der Religion ist zu lernen, sich selbst auf die Weise Gottes zu verhalten. Was wäre ansonsten das Gute von Religion? Es ist ein Weg zu Gott.

Der ganze Zweck ist, dass wir Gott durch religiöse Praxis erreichen müssen. Es wurde erwähnt, dass Gott so ist, dass ausserhalb davon nichts sein kann und jenseits davon nichts sein kann. Wir müssen einen Gott erreichen, ausserhalb von dem nichts ist. Wie könnten wir einen Gott erreichen, ausserhalb von dem nichts

ist? Es stellt sich nicht die Frage des Erreichens - denn wenn wir eine Frage des Erreichens oder uns in die Richtung von etwas zu bewegen denken, dann ist schon eine Äusserlichkeit erschaffen worden. Wir können uns auf nichts zubewegen, was nicht ausserhalb ist, und es gibt nichts ausserhalb von Gott. Es scheint daher so, dass es so etwas wie gewöhnlich gedachte Bewegung auf Gott zu nicht gibt. Daher kann Verwirklichung, Erreichen, Moksha, das Ziel des Lebens - das Gott ist - nicht in gewöhnlichen mit der Raum-Zeit verbundenen Begriffen erfasst werden.

Wie erreichen wir dann Gott? Die Bhagavadgita ist das Evangelium der Kunst Gott zu erreichen, und dennoch verwirrt sie uns indem sie sagt, dass wir Gott nicht leicht erreichen können. Warum wir Gott nicht leicht erreichen können, ist schon in den früheren Versen erwähnt worden. Es ist so, weil unser Geist verwirrt ist durch seine Behausung in einer Art von psychisch gespaltener Persönlichkeit, was durch Liebe und Hass verursacht wird, die die Prinzipien des mentalen Funktionierens sind. Auf jeden Fall müssen wir daraus heraus kommen. Es gibt eine Notwendigkeit, die Psyche zu integrieren; wir können nicht damit weitermachen, ein gespaltenes Leben zu führen. Das Objekt der endgültigen spirituellen Verwirklichung ist der totale Gott, kein teilhafter Gott.

Es wurde zugestanden, dass geringere Götter genauso gut sind. Sie sind in dem Sinne genauso gut, dass sie uns einigen Nutzen bringen werden - einen Nutzen, der einen Anfang und ein Ende hat. Aber Befreiung ist nichts, was einen Anfang und ein Ende hat. Daher kann eine anfangslose und endlose Errungenschaft nicht durch die Verehrung irgendeiner Art eines lokalisierten Gottes angestrebt werden - einem Gott, der sich irgendwo im Himmel befindet und sich von anderen Gottheiten unterscheidet.

Darum bedeutet das gnädige Einverständnis des Allmächtigen, indem er uns die Erlaubnis gibt, jede Art von unabhängigem Gott anzubeten nicht, dass es eine Lösung für die Probleme des *samsara* ist. Es ist zweifellos eine Lösung für unsere täglichen Probleme – Probleme hinsichtlich materiellem Wohlstand, sozialem Status, Freiheit von Krankheit und Freuden unterschiedlicher Arten, die diese Erde uns geben kann. All das können die Segnungen sein, die wir von unseren Göttern erwarten können, aber wir werden keine Befreiung bekommen. Befreiung ist eine totale Auflösung in der totalen Wirklichkeit und deshalb wird kein lokalisierter Gott, konzeptualisierter Gott, isolierter Gott oder begrenzter Gott uns diese Errungenschaft erlauben.

Wer ist dieser höchste Gott? Wie stellen wir uns Ihn vor? In seinem grossen Mitgefühl gibt Bhagavan Sri Krishna zwei Verse, die sozusagen zum Samen für das nächste Kapitel, das achte, werden. Diese Verse sagen uns, wie Gott in unserem meditierenden Bewusstsein aufgenommen werden muss. Meditation ist der Weg, auf dem wir dieses totale Konzept von Gott in unserem eigenen Selbst aufnehmen. Wir sind nicht an totales Denken gewöhnt. Es wurde schon erwähnt, dass wir bruchstückhafte Denker sind; wir denken entlang der Linien von Liebe und Hass. Aber das wird nicht ausreichen. Wir müssen die Kunst des einen vollständigen Denkens erlernen, das nichts aus seinem Bereich oder seinem Funktionieren ausschliessen wird.

Jarāmaraṇamokṣāya mām āśritya yatanti ye (7.29). „Möchtest du Befreiung?“, ist die hier erhobene Frage. *Jara* und *marana* sind Alter und Tod. „Möchtest du Freiheit von Alter und Tod und nicht wieder in dieses *samsara*, dieses Elend der Erde geboren werden? Wenn das der Fall ist, werde ich dir das Rezept verraten, und hier ist es: Nimm Zuflucht bei Mir als dem Höchsten Wesen für Freiheit von Verfall und Tod.“ *Te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṁ karma cākhilam*.

Sādhibhūtādhidaivaṁ māṁ sādhiyajñaṁ ca ye viduḥ, prayāṇakāle'pi ca māṁ te vidur yuktacetasaḥ (7.30). Zur Zeit des Sterbens, zu der Zeit, wenn wir diesen Körper verlassen, was für eine Art von Bewusstsein nimmt dann Besitz von uns? Es wird uns im achten Kapitel gesagt, dass das Bewusstsein, das von uns zum Zeitpunkt des Sterbens Besitz ergreifen wird, dasselbe Bewusstsein sein wird, das wir in unserem täglichen Leben pflegen – denn so wie der Baum ist, so ist die Frucht. Wir können von Gurken keine Äpfel bekommen. Wenn wir eine sehr abgelenkte, fehlerhafte, verwirrte Art von Leben geführt haben, wie sollten wir dann erwarten, dass zum Zeitpunkt des Sterbens dieses totale Bewusstsein in unserem Geist entsteht? Dies wird uns im achten Kapitel gesagt.

Diskurs 23

Das achte Kapitel beginnt: Die verschiedenen Facetten des höchsten Wesens

Im siebten Kapitel werden bestimmte Begriffe gebraucht, die sehr technisch sind; und am Anfang des achten Kapitels stellt Arjuna eine Frage hinsichtlich der Bedeutung dieser Begriffe. Diese technischen Begriffe bilden die Nomenklatur der Aspekte Gottes, die das Ganze ausmachen - die zum Zeitpunkt unseres Sterbens in unserem Bewusstsein sein müssen. Die Welt ist aussen, aber sie ist auch innen. Deshalb denken wir an das höchste Wesen in unserem Bewusstsein, weil wir es uns nicht leisten können, Gott auf etwas zu begrenzen, das nur die äußere Welt durchdringt.

Īśāvāsyam idaṁ sarvam (Isa 1) etc. Wir haben gehört, dass Gott alle Dinge durchdringt. Wenn wir von Gottes Immanenz in allen Dingen sprechen, dann ist es wahrscheinlich, dass wir den Fehler begehen zu denken, dass "alle Dinge" alle Dinge bedeutet, die wir mit unseren Augen sehen können. Diese Begrenzung auf alle Dinge, die wir in einer äusseren Welt sehen, ist ein fehlerhaftes Konzept, weil wir selbst auch eines der Dinge der Welt sind, denen Gott innewohnt. Darum sollte das *adhibhuta prapancha*, das die äusserlich wahrgenommene Welt ist, nicht ausschliesslich für die Welt gehalten werden, der Gott innewohnt. Gott wohnt auch dem *adhyatma prapancha* inne, die unsere eigene innere Wirklichkeit ist. Unserer inneren Wirklichkeit wohnt auch der Gott inne, der der Welt der objektiven Wahrnehmung innewohnt; aber wir werden nicht in der Lage sein, diese beiden Aspekte einfach in unserem Geist zu verschmelzen. Wenn wir etwas denken, denken wir dann an das Gesamte - das Verschmelzen sowohl der subjektiven als auch der objektiven Seiten?

Ich sehe euch jetzt hier sitzen: Jemand sitzt da. Kann ich, unter gewöhnlichen Umständen, mich überzeugen, dass das Objekt, das vor mir sitzt, organisch untrennbar ist von meiner Existenz hier, wo ich sitze? Normalerweise ist diese Art von Gedanke nicht möglich und, menschlich gesprochen, niemand in der Welt kann auf diese Weise denken; das Objekt und das Subjekt können nicht zusammen genommen werden. Aber erwarten wir eine billige Befreiung? Wir müssen einen teuren Preis dafür bezahlen.

Dieser teure Preis ist nicht nur das Konzept der Vermischung des eigenen Selbst mit dem Objekt, das wir wahrnehmen, das die Welt ist. Es gibt etwas darüber hinaus. *Adhidaiva prapancha* muss auch in Betracht gezogen werden. Es gibt etwas auf halbem Weg zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der wahrgenommenen Welt der Objekte. Es war wahrlich schwierig genug für uns, uns eine Vermischung von uns selbst mit der äusseren Welt vorzustellen. Jetzt werden die Dinge noch schwieriger weil gesagt wird, dass wir auch noch an eine dritte Sache denken müssen, nicht nur an die beiden Sachen. Die dritte Sache ist das Bewusstsein, das uns in die Lage versetzt zu erkennen, dass es eine Vermischung zwischen uns und der Welt gibt. Die Welt kann nicht wissen, dass

sie mit uns auf irgendeine Weise verbunden ist. Physikalisch gesprochen können wir auch nicht wissen, dass wir irgendeine lebendige Verbindung mit der äusseren Welt haben, weil wir hier unabhängig sitzen. Aber es gibt eine dritte Person, die zwischen uns handelt, als der individuelle Wahrnehmende, und die Welt der äusseren Objekte, deren Vorherrschaft in unserem Geist eine Schlussfolgerung verursacht, dass es nicht möglich ist, ein Bewusstsein von einem äusseren Objekt zu haben, solange es kein drittes Element gibt, eine transzendente Verbindung. Dieses transzendente Element wird *adhidaiva* genannt. Zum Zeitpunkt des Todes sollen wir über das totale Konzept der Eingeschlossenheit von uns selbst, der äusseren Welt und auch dem transzendierenden überwachenden Prinzip - *adhidaiva* - meditieren.

Es werden auch andere Dinge erwähnt. Es gibt eine Sache, die *adhidharma* genannt wird, und die in einem Kohäsionspunkt all diese drei erwähnten Prinzipien zusammenbringt. Es ist nicht so, dass ich hier bin, die Welt aussen ist und das Dritte als ein Niemandsland da hängt. Auch diese Vorstellung sollte aus unserem Geist entfernt werden. Die erwähnte Verbindung zwischen der subjektiven Seite und der objektiven Seite ist kein drittes Element, über das unabhängig kontempliert werden kann, weil diese dritte Sache eine Vereinigung der subjektiven und der objektiven Seite ist. Im dritten Element gibt es kein Subjekt und Objekt; es ist wie ein einziger Körper, der die Einheit der rechten Hand und der linken Hand fühlt. Für das körperliche Bewusstsein sind die rechte Hand und die linke Hand nicht zwei Objekte. Auf ähnliche Weise ist das transzendente Individuum - das erwähnte *adhidaiva* - keine getrennt existierende dritte Entität, auf gleiche Weise wie der Körper kein drittes Prinzip für die rechte und die linke Hand ist. Es ist ein umfassendes Prinzip, unter das links und rechts gefasst werden. Indem wir scharf nachdenken müssen wir in der Lage sein, uns dies in unserem Geist vorzustellen. Das vereinigende Prinzip wird Dharma genannt, die totale beherrschende Kraft des Kosmos. In vedischer Terminologie ist es als *rita* oder *satya* bekannt. *Te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṁ karma cākhilam; sādhibhūtādhidaivaṁ māṁ sādhiyajñaṁ ca ye viduḥ, prayāṇa kāle'pi ca māṁ te vidur yuktacetasaḥ* (7.29-30).

So viele Schwierigkeiten werden zur Zeit der Meditation unseren Geist bedrängen. Wir werden anfangen zu denken, dass Gott die Welt erschafft, oder dass Gott die Welt erschaffen hat. Das Wort *visargaḥ*, das hier verwendet wird, beinhaltet die Kraft, die die Welt erzeugt und das Hervorgehen der Welt aus Gott verursacht. Manchmal können wir uns nicht von der Vorstellung befreien, dass die Welt von Gott erschaffen sein muss, und dennoch sind wir nicht in der Lage, eine Beziehung zwischen Gott und der Welt herzustellen. Ist Gott ausserhalb der Welt? ist Gott innerhalb der Welt, oder ist die Welt mit Gott identisch? Gott kann nicht ausserhalb der Welt sein, denn wenn dies der Fall wäre, könnte niemand in der Welt Gott erreichen. Noch kann die Welt ausserhalb von Gott sein, denn wenn das der Fall wäre, dann wäre sie ein äusseres Objekt ohne irgendeine Substanz oder Existenz. Dies ist so, weil nur Gott Existenz sein kann, und wenn die Welt völlig ausserhalb der Existenz wäre, dann wäre sie Nichtexistenz.

Wir verbinden die Ursache mit der Wirkung - die Ursache, die wir uns als Gott, den Schöpfer vorgestellt haben, mit der Welt als der Wirkung. Diese Vorstellungen müssen verworfen werden, besonders wenn wir an die totale Wirklichkeit denken, weil die Vorstellung des Totalen das Konzept der Kausalität ausschliesst. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die Beziehung zwischen Subjekt, Objekt und dem Transzendenten, all diese Vorstellungen müssen auf einen Schlag entfernt werden durch das Eingehen des Bewusstseins in eine besondere Art von Selbst, das die Upanishaden Vaisvanara nennen, und es wird im elften Kapitel der Bhagavadgita als Visvarupa dargestellt.

"Wer auch immer dieses Totale im Geist erfassen kann - Brahman als das Absolute, das das *adhibhuta prapancha,* das *adhyatma prapancha* und auch die Verbindung des *adhidaiva* umfasst - und aus dem Geist die Vorstellung der Kausalität von Gott in Begriffen der Welt entfernt, solche Menschen können wirklich an Mich auf die richtige Weise zum Zeitpunkt des Sterbens denken." Es ist besser, wenn wir nicht so einfach sterben, weil diese Art des Denkens nicht menschenmöglich ist. Lord Krishna versucht, diese Idee mit einem grossen Lohn zu extrahieren. Für das gnadenvolle Geschenk, das wir vom Allmächtigen erwarten, müssen wir den Preis bezahlen, durch harte Anstrengung im *sadhana* auf diese beschriebene Weise.

jarāmaraṇamokṣāya māṁ āśritya yatanti ye
te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṁ karma cākhilam (7.29)
sādhibhūtādhidaivaṁ māṁ sādhiyajñaṁ ca ye viduḥ
prayāṇakāle'pi ca māṁ te vidur yuktacetasaḥ (7.30)

Mit diesem gewaltigen, die Erde erschütternden Evangelium in zwei Versen am Ende des siebten Kapitels, werden wir jetzt in das achte Kapitel eingeführt. Es ist wahrlich die Erde erschütternd, weil selbst Arjuna darüber verwirrt war, was der Herr sagte.

Arjuna fragte: "Was ist das, was Du sagst? Du sagtest, es gibt Brahma, das Absolute, Dann sagtest Du, es gibt *adhyatma*; dann sagtest Du, es gibt Karma; dann sagtest Du, es gibt *adhibhuta*; dann sagtest Du, es gibt *adhidaiva*; dann sagtest Du, es gibt *adhiyajna*. Ich kann verstehen, was all diese sind, und Du möchtest, dass ich sie in einen totalen Konzentrationspunkt zusammenbringe?"

Kiṁ tad brahma (8.1): "Was ist dieses höchste Absolute, von dem Du sprichst, oh Herr?" *Kim adhyātmaṁ*: "Was ist dieses subjektive Selbst?" *Kiṁ karma*: Was ist diese Handlung, auf die Du Dich beziehst? *Adhibhūtaṁ ca kiṁ proktam*: "Was ist die objektive Welt, von der Du sprichst, was bedeutet das tatsächlich?"

Adhiyajñaḥ kathaṁ ko'tra (8.2): "Was ist dieses transzendente Element, von dem Du gesagt hast, dass es zwischen dem Subjekt und dem Objekt ist? Du beziehst Dich auf *adhiyajna* als eine Aktivität, die Du im Kosmos ausübst. Was bedeutet das, Bhagavan Sri Krishna?"

Die letzte Frage war: "Ausserdem, wie soll ich zum Zeitpunkt des Todes an Dich denken?"

Dies sind philosophische, mystische, spirituelle Fragen, zweifelsohne, aber sie weisen auf ein endgültiges Ziel in unserem Geist: Wie man diese Welt ehrenhaft verlässt, und nicht gewaltsam weggeschickt wird. *Prayāṇakāle ca kathaṁ jñeyo'si*

niyatātmabhiḥ: "Wie kontemplieren Menschen mit kontrolliertem Geist und Sinnen über Dich zum Zeitpunkt des Todes?"

Es gibt so viele Fragen in diesem achten Kapitel. Erstens, was ist Brahman? Zweitens, was ist *adhyatma*? Dann, was ist Karma? Dann, was ist *adhibhuta*? Dann, was ist *adhidaiva*? Dann, was ist *adhiyajna*? Und zuletzt: "Wie denkt man zum Zeitpunkt des Todes?" Arjuna stellt sieben Arten von Fragen für eine Antwort auf all diese vielfältigen Fragen, denn es wurde im abschliessenden Vers des siebten Kapitels darauf hingewiesen, dass diese sogenannten Vielfältigkeiten zu einem Muster der Einheitlichkeit zusammengebracht werden müssen zum Zweck der vollständigen Befreiung.

Śrībhagavānuvāca: Der Herr beantwortet diese Fragen eine nach der anderen. Das unbeschreibbare, zeitlose und raumlose Absolute wird Brahman genannt: *akṣaraṁ brahma paramaṁ* (8.3). Es existiert überall, und dennoch scheint es nirgends zu sein. Es existiert überall, und deshalb lebt und existiert alles. Es scheint nirgends zu existieren, weil es nicht der Gegenstand der Wahrnehmung der Sinnesorgane von irgendjemandem ist. Insofern, als die Welt ein Objekt ist und das absolute Brahman kein Objekt ist, erscheint die Welt zu existieren und das Absolute scheint überhaupt nirgendwo zu existieren.

Asad vā idam agra āsīt (T.U. 2.7.1): "Am Anfang war Nichtexistenz" ist eine Aussage, die manchmal in den Upanishaden getroffen wird. Die Verneinung aller Ursache von Dualität und Vielfalt - Nichtexistenz jedes denkbaren Namens und jeder Form und Nichtexistenz selbst des Denkers von Namen und Formen - endet in einer gewaltigen Positivität, und die sogenannte Leere wird zur kompletten Fülle. *Bhuma* ist das Wort, das in der Chhandogya Upanishad für diese äusserste Vollkommenheit verwendet wird; so ist das Absolute. *Akṣaraṁ brahma paramaṁ*: Ewiger Raum und ewige Zeit - ewige Wirklichkeit, die unteilbar ist - das ist Brahman.

Das *adhyatma*, von dem ich gesprochen habe, ist das *svabhava* oder die natürliche Eigenschaft einer individuellen Person. Das Wort *svabhava* ist in mehreren Kontexten verwendet worden, wenn Dharma oder Pflicht, in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben wurde, und es wird auch in den folgenden Kapiteln erwähnt werden, besonders im achtzehnten Kapitel. Die natürliche Disposition des Individuums ist sein *svabhava*. Diese Disposition - der Umriss, das Verhalten, das Bewegungsmuster, psychologisch oder sogar sozial - wird bedingt durch eine besondere Einwirkung der Seele auf die Struktur unserer psychophysischen Persönlichkeit. Diese Art besonderer Individualität, bedingt durch den Geist und den Körper, unterscheidet ein Individuum vom anderen - gerade so wie man ein Haus von einem anderen Haus unterscheiden kann, nicht aufgrund der Ziegelsteine, die in allen Fällen die gleichen sein mögen, sondern aufgrund der von den Architekten gegebenen Formen. Die Umwandlung und Kombination der physischen Elemente und der psychischen Komponenten unterscheidet sich in verschiedenen Individuen, obwohl die Seele, die diese Komponenten mit Leben und Intelligenz auflädt, ein und dieselbe ist. Die unterschiedliche individuelle Disposition, die jeder aufgrund der Vorherrschaft einer anderen Umwandlung und Kombination von *sattva, rajas* und *tamas* hat,

wird *svabhava* genannt. Darin gibt es auch ein innewohnendes Prinzip namens *adhyatma*.

Bhūtabhāvodbhavakaro visargaḥ karmasaṁjñitaḥ (8.3). Das Wort "Karma" das hier verwendet wird, repräsentiert die Kraft oder die Energie, mit der der gesamte Kosmos aus dem Absoluten hervorgeht. Alles strömt sozusagen aus dem Schoss der höchsten Wirklichkeit hervor - dem Mahat Brahma, wie es genannt wird. Diese grosse Kraft, diese vollständige Potentialität, die in Richtung von Raum und Zeit nach aussen strömt, ist das ursprünglich empfangene Karma. Dieses totale Karma, können wir sagen, das die Handlung Gottes ist, die das Hervorgehen der Welt verursacht, steigt schrittweise in niedrigere Kategorien der Aktivität hinab, bis es zu einer gewöhnlichen Handlung eines menschlichen Individuums wird. Im Prozess des Herunterkommens der Intensität dieser Handlung, die ursprünglich kosmisch war, begrenzt sie sich selbst auf immer geringere Dimensionen der Persönlichkeit, so dass sie schliesslich zu einem sehr kleinen Individuum wird. Am Anfang war es eine kosmische Handlung, dann wurde es eine Raum-Zeit-Schwingung, dann wurde es *akasa*, dann *vayu*, dann *agni*, dann *apa*, dann *prithvi* und schliesslich wurde es zu den individuellen Körpern. All diese sind Karmas in unterschiedlichen Dichten und Handlungsfeldern.

Aber ursprünglich ist Handlung der Wille Gottes. Der ursprüngliche Wille des höchsten Purushas ist die erste Handlung. Das Purusha Sukta bezieht sich auf dieses ursprüngliche Dharma. Dieses Dharma bedingt in der Folge jede andere Art von Dharma in der Welt durch Begrenzung des Schöpfungsprozesses durch die *tanmatras* und die fünf Elemente etc. Das ursprüngliche Dharma ist der Wille Gottes. Aber dieser Wille Gottes, der die Ursprünglichkeit ist, durchdringt auch all die anderen geringeren Ganzen, die als die Medien der Handlung agieren, einschliesslich uns selbst. Selbst unser Wille, der uns zum Handeln veranlasst, ist tatsächlich sozusagen ein Nachhall des ursprünglichen Willens. Aber unglücklicherweise sind wir nicht in der Lage zu glauben, dass unser Wille unter dem vom kosmischen Willen empfangen Einfluss handelt, darum werden wir durch die Selbstsucht gefangen fälschlich zu denken, dass unser Wille auf unseren Körper begrenzt ist, während er tatsächlich ein Antrieb von einer kosmischen Existenz ist. Es wird in den früheren Kapiteln gesagt, dass keine Handlung individuell ist; jede Handlung ist Gottes. Also wird Karma hier definiert als der Antrieb der kosmischen Ursache zum Zwecke des Hervorgehens der Wirkungen in verschiedenen Graden des Abstiegs, bis das tiefste Atom erschaffen ist.

Adhibhūtaṁ kṣaro bhāvaḥ (8.4): Die vergängliche Welt ist das *adhibhuta prapancha*. Die ganze Welt der Namen und Formen, einschliesslich dieses Körpers, ist vergänglich. Sie ist in Veränderung, sie ist ein Fluss. Sie ist eine Kontinuität einer Abfolge von Ereignissen, und von keinem Objekt in dieser Welt kann man sagen, dass es individuell oder unabhängig existiert, nicht einmal für eine Sekunde. Personen wie Buddha haben diesen Aspekt betont, indem sie gesagt haben, dass die Welt wie ein strömender Fluss ist, indem wir dasselbe Wasser nicht im nächsten Moment berühren können. Wie es bei einer

brennenden Flamme in jeder Minute, in jeder Sekunde einen neuen Satz an Feueratomen gibt, der hervorströmt, ist die Welt keine totale Unteilbarkeit, sondern eine Bewegung. So wie eine Flamme eine Bewegung ist, so wie das Wasser im Fluss eine Bewegung ist, ist die Welt eine Bewegung. Deshalb ist sie vergänglich, denn wenn sie sich bewegt, wird sie in jeder Minute in Teile des Prozesses aufbereitet. Auf ähnliche Weise wird diese Mischung von Materie zu dieser Form der sogenannten physikalischen Welt in Teile zerschnitten - in kleine Prozesse, die wie Glieder in einer langen Kette sind - und darum kann sie nicht als unvergänglich betrachtet werden. Sie ist vergänglich. *Adhibhūtaṁ kṣaro bhāvaḥ*: Die ganze vergängliche Natur, die wir in dieser Welt sehen, einschliesslich unseres eigenen Körpers und der gesamten Struktur von Raum-Zeit-Objekt, ist *adhibhuta prapancha*.

Puruṣaś cādhidaivatam: Es gibt einen höchsten *adhidaiva*, der alles zu einer Hierarchie göttlicher Handlungen zusammenbringt, selbst wenn die verschiedenen Götter handeln. Indra, Varuna, Mitra, Surya, Agni, Devi, Narayana, Vishnu, Shiva, Ganesha - all diese Gottheiten repräsentieren Facetten des höchsten Absoluten - oder wir können sagen, die handelnden Finger Gottes; und sie müssen in ein Muster harmonischer Handlung gebracht werden, so dass einer nichts machen wird, was dem widersprechen würde, was der andere tut. Götter widersprechen sich nicht. Shiva widerspricht nicht dem, was Ganesha tut, noch widerspricht Ganesha dem, was Narayana tut. Es gibt eine Harmonie des Prinzips in der Verhaltensweise und der Handlung dieser Götter. Sie werden alle durch eine höchste Struktur des Absoluten bedingt, und diese ist das *adhidaiva*. Die Struktur der Regierung ist das *adhidaiva*, das das gesamte Regierungssystem beherrscht, und dieses *adhidaiva* kommt zu immer kleineren Graden herunter, bis es zu einem Bindeglied zwischen dir und mir wird.

Adhiyajñoham evātra dehe dehabhṛtāṁ vara: "Das *adhiyajna*, das ich erwähnt habe, das das Feld der Handlung ist, ist nichts anderes als Ich selbst, wenn ich zum Zwecke der Evolution des Kosmos durch die Kräfte von *rajas* und *sattva* sehr aktiv werde."

Diskurs 24

Das achte Kapitel geht weiter: Der Gedanke zum Zeitpunkt des Todes

Wie wir gestern bemerkt haben, sind von Arjuna mehrere Fragen hinsichtlich bestimmter technischer Begriffe gestellt worden, die der Herr am Ende des siebten Kapitels gebraucht hat. Jeder von uns muss sich vor der höchsten Gottheit auf eine totale Weise präsentieren – nicht teilweise; und in diesem Zusammenhang wurden Fragen aufgeworfen, was Brahma ist, was *adhyatma* ist, was Karma im kosmischen Sinne ist, was *adhibhuta* ist, was *adhidaiva* ist und was *adhiyajna* ist. Gestern wurde erklärt, dass sie alle unterschiedliche Facetten des höchsten Wesens repräsentieren, die wir alle gleichzeitig in der endgültigen Meditation in Betrachtung nehmen müssen, mit der wir uns täglich beschäftigen müssen, und besonders zu der Zeit, wenn wir diese Welt verlassen. Die letzte Frage von Arjuna ist: „Wie muss man über Dich zum Zeitpunkt des Sterbens kontemplieren?“ *Prayāṇakāle ca kathaṁ jñeyosi niyatāt-mabhiḥ* (8.2): „Wie sollen wir Dich zu der Zeit erkennen, wenn wir diesen Körper verlassen? Was für eine Art von Bewusstsein sollen wir dann haben? Was ist das Bewusstsein, dass uns zu dieser Zeit umhüllen muss?“

Bhagavan Sri Krishna hat schon beschrieben, was *akshara* ist, was Brahman ist etc. Jetzt nimmt er das sehr wichtige Thema auf, dass die Seele diesen Körper verlässt, und die Kunst der Meditation, die unsere vornehmliche Beschäftigung zu dieser Zeit sein muss.

Du magst mich fragen: „Wie weiss ich denn, wann ich sterben werde? Soll ich denken, dass ich gleich jetzt sterben werde und mich in furchtbarer Ernsthaftigkeit sammeln? Oder soll ich mich mit mir behaglich fühlen, weil ich vielleicht nicht so schnell sterbe, weil ich eine lange Lebenszeit haben werde – für noch zehn, zwanzig, dreissig oder vierzig Jahre, wie es der Fall sein mag? Sagst Du mir also, dass ich diese Meditation auf später für ihre Betrachtung aufschieben kann, und ich jetzt in dieser Welt fröhlich sein kann?“ Das ist nicht der Fall. Wir können nicht erwarten, diese Segnung der Konzentration zu dem Zeitpunkt zu haben, wenn wir diesen Körper verlassen, solange wir diese Gewohnheit nicht während unseres Lebens früher kultiviert haben. Wenn wir ein zerstreutes, zügelloses Leben während unserer normalen Zeit hier gelebt haben, unserer Lebensspanne, denken wir dann, dass Butter entstehen wird, wenn wir Wasser quirlen? Butter entsteht nur, wenn wir Milch quirlen.

Also ist es notwendig zu erwarten, dass bestimmte andere Faktoren uns auch daran hindern werden, zur Zeit des Todes an Gott zu denken. Wir wissen nicht, was für eine Art von körperlichem Leid wir zu dieser Zeit haben werden. Nicht jeder hat eine körperliche Krankheit zum Zeitpunkt des Todes. Viele sterben plötzlich nach einer guten Mahlzeit; sie sitzen auf einem Stuhl und gehen einfach. Aber man kann nicht sagen, dass das immer der Fall ist. Viele sind für ganze Monate bettlägerig und leiden; und was werden sie zu dieser Zeit in ihrem Geist

denken? Was nützt es, die Konzentration auf Gott bis zum Zeitpunkt des Todes zu verschieben? Zu dieser Zeit sind wir vielleicht nicht einmal in der Lage zu sprechen. Unser Geist mag gestört sein, oder wir mögen verwirrt sein. Wir mögen in einem Koma sein. Alles ist möglich, obwohl wir nicht all diese ungünstigen Situationen erwarten müssen. Also lasst unseren Geist die Lotusfüsse Gottes genau jetzt betreten, und nicht später, wenn es möglich ist, dass wir von körperlicher Krankheit und mentaler Täuschung betroffen sind. Das ganze Leben ist eine Vorbereitung auf den Tod. Der ganze Zeitprozess ist eine Vorbereitung auf die Ewigkeit. All unsere Aktivitäten sind eine Verehrung Gottes, und jeder Schritt, den wir in dieser Welt machen, ist eine Bewegung in Richtung der endgültigen Befreiung des Geistes. Also stellt sich die Frage des Verschiebens dieser grossen Pflicht für jeden auf ein zukünftiges Datum, das gar nicht kommen mag, nicht.

Antakāle ca mām eva smaran muktvā kalevaram, yaḥ prayāti sa madbhāvaṁ yāti nāsty atra saṁśayaḥ (8.5) „Wer auch immer über Mein glorreiches Wesen kontempliert, während er diesen Körper verlässt, wird nach dem Tode von diesem Wesen überflutet werden“ Dies ist so, weil die Form, die der Geist zum Zeitpunkt des Todes annimmt, die Form sein wird, in die er nach dem Tod eingehen wird. Also wird das Muster unseres zukünftigen Lebens in der anderen Welt zur Zeit unseres Abscheidens aus diesem Körper festgelegt, abhängig vom Zustand des Denkens, in dem sich der Geist befindet.

„Wer auch immer nur über Mich kontempliert“ – du magst fragen, was dieses „Mich“ ist. Gestern hatten wir die Gelegenheit etwas über die totale Vision zu sagen, die wir von Gott haben. Das höchste Wesen ist eine totale Verschmelzung all der Aspekte möglicher Konzepte – *adhyatma, adhibhuta, adhidaiva* etc. Es ist eine zeitlose Konzeptualisierung einer ewigen Möglichkeit, deren Details kurz in den beiden letzten Versen des siebten Kapitels genannt wurden; und dies ist die Art von „Mich“, auf die wir uns konzentrieren müssen.

Das universale Wesen sagt uns: „Konzentriere dich auf Mich.“ Das universale Wesen wird sich selbst vollständig im elften Kapitel offenbaren. Jetzt bereitet es den Weg dafür vor. Es kommt in Schwung; das Tempo der Belehrung nimmt schrittweise zu. Die Hitze nimmt sozusagen zu, eben auf die Weise wie die Darlegung, bis sie den Höhepunkt im Visvarupa Darshana erreicht. Deshalb ist es dieses universale Visvarupa, die totale Existenz, die der Gegenstand unserer Konzentration ist. „Das bin Ich, und auf Mich (diese Art von ‚Mich‘) konzentrierst du dich.“ Wir sollten versuchen, unseren Geist zu diesem Punkt der Meditation zu bringen, wenn wir diesen Körper verlassen. Dies ist das *antakala*, oder die letzte Periode unseres Lebens. Wenn wir denken, dass jeder Moment die letzte Periode unseres Lebens ist, wird es für uns gut sein, immer so zu meditieren. Man verliert nichts dabei, wenn man sich tagein tagaus mit dieser Meditation beschäftigt. Wir werden nichts verlieren, wenn wir an Gott denken.

Antakāle ca mām eva smaran muktvā kalevaram, yaḥ prayāti : „Wer auch immer stirbt, während er tief über Mich in Meiner essentiellen Natur brütet, erlangt den gesegneten Ort, nach dessen Erreichen es keine Rückkehr gibt. Es gibt keinen Zweifel daran.“ Gott sagt: „Es gibt keinen Zweifel daran. Du wirst es

sicherlich erreichen.“ Habe nicht die Befürchtung, dass es vielleicht nicht möglich ist. Es ist sicherlicher möglich. *Nāsty atra saṁśayaḥ*: Ohne Zweifel.

Yaṁ yaṁ vāpi smaran bhāvaṁ tyajaty ante kalevaram, taṁ tam evaiti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitaḥ (8.6): Wir werden nach dem Tod zu dem werden, woran auch immer wir in unserem Leben jetzt gedacht haben. Dies ist der Weg, wie wir wissen können, was wir nach dem Tod sein werden. Wir brauchen keine Astrologen und Handleser aufsuchen. Unser Gewissen wird uns sagen, was für eine Art Mensch wir sind. Wenn wir eine gute Person sind, in welchem Ausmass sind wir gut? Ansonsten, in welchem Ausmass sind wir etwas anderes? In welchem prozentualen Anteil sind wir mit dem Gedanken an Gott beschäftigt? In welchem Ausmass wollen wir Gott in unserem Leben? Ist es eine absolute Notwendigkeit, oder ist es ein Bedürfnis, das wir irgendwann später berücksichtigen können? Welche Haltung haben wir Gott gegenüber? Dieses Konzept von Gott wird unsere Zukunft bestimmen. Man geht davon aus, dass diejenigen, die über eine bestimmte Gottheit meditieren, indem sie Mantra *puruscharanas* und tägliche Verehrung durch Rituale etc. machen, nur diese spezielle Gottheit erreichen. Sie werden die Welt von Ganesha oder Devi oder Shiva oder Vishnu erreichen, oder was immer es ist; aber es gibt eine Rückkehr. Selbst wenn sie zum Ort des Schöpfers gehen, kommen sie wahrscheinlich selbst von dieser Stufe zurück, insofern als die Schöpfung mit Raum und Zeit zu tun hat: *ābrahmabhuvanāllokāḥ punarāvartina* (8.16).

Was auch immer unser Interesse ist, was immer es ist, wovon wir angezogen sind, die Themen von Leben und Tod unserer Existenz, worüber auch immer wir den ganzen Tag brüten, tagein und tagaus – der grundlegende fundamentale Hintergrund unseres Denken – das ist es, was wir wirklich denken. Es ist nicht so, dass wir jeden Tag nur einen Gedanken denken. Es gibt eine Vielzahl von Gedanken. Wir haben alltägliche Gedanken des Geschäftslebens; aber dahinter gibt es einen Hintergrund des Denkens, den wir nicht vergessen können, und es ist dieser Hintergrund des Denkens, der unser zukünftiges Leben bestimmen wird. Was auch immer unser Geschäft sein mag, wohin auch immer wir ins Büro gehen mögen, was auch immer unsere weltliche Beschäftigung sein mag, das ist nicht wichtig. Wichtig ist was wir grundlegend sind, wenn wir absolut alleine mit uns sind. In unserer Küche, im Badezimmer, im Schlafzimmer – wenn niemand uns sieht – was denken wir dann? Denken wir nur ans Büro? Oder haben wir etwas Zeit, um über unser eigenes Alleinsein zu grübeln und tief hinein zu tauchen? Man hält Religion für das was man tut, wenn man alleine ist. Es ist das Alleinsein, das wir betreten. Religion ist eine Art von Alleinsein des Geistes, indem wir von allen Beziehungen isoliert sind, die weltlich, sterblich und relativ sind.

Was auch immer der Gedanke ist, den wir in unserem Leben unterhalten haben, das wird das Muster unseres Lebens in der nächsten Welt sein. Also kann jeder in einem gewissen Ausmass wissen, was er im nächsten Leben sein wird. Wieviel Gier, wieviel Zorn, wieviel Begierde nach Wohlstand, Eigentum und Position, wieviel Vorurteil, wieviel Konkurrenzdenken haben wir? Wenn diese Dinge uns überschwemmen, und jede Faser unserer Existenz und unser eigenes

Fleisch und Blut nur aus diesen Vorurteilen besteht, dann können wir uns gut vorstellen, was wir in der nächsten Geburt sein werden.

Die Chhandogya Upanishad sagt uns, was unser Schicksal sein wird, wenn das die Weise ist, auf die wir in dieser Welt leben. Hier wird jedoch ein kurzes Theorem vor uns ausgebreitet, für eine weitere Erläuterung durch seine logischen Konsequenzen: Was auch immer wir in unserem Geist denken, worüber auch immer wir grübeln, was auch immer unser Interesse ist, was auch immer unsere tiefste Liebe und Sehnsucht ist, dies wird sich im nächsten Reich des Daseins, das wir betreten, zu einer Form materialisieren. Aber wenn unser Denkmuster immer universal und niemals relativ aufgebaut war, und wir alle Dinge vom universalen Standpunkt aus beurteilt haben, werden wir in das Universale eingehen, wenn wir diesen Körper verlassen. Insofern als das Universale nicht hier und dort ist, ist es nicht jetzt und danach, es ist nicht in Raum und Zeit, die Frage der Wiedergeburt entsteht nicht – weil das Universale nicht wiedergeboren werden kann. Mit Ewigkeit sind wir gesegnet.

Tasmāt sarveṣu kāleṣu mām anusmara yudhya ca, mayyar-pitamanobuddhir mām evaiṣyasyasaṁśayaḥ (8.7): „Darum sage ich dir: Sei mir beständig hingegeben tagein und tagaus, und beschäftige dich mit deiner dir vorgeschriebenen Pflicht." Das Wort *yudhya* wird hier verwendet, das „kämpfen" bedeutet. In diesem besonderen historischen Kontext des Mahabharata-Kriegs war die Anweisung: „Nimm Zuflucht bei Mir, gib dich Mir hin, verlasse dich vollständig auf Mich und dann kämpfe." Das kann auf jede Art von Kampf zutreffen. Die Konfrontation, die wir in unserem Leben fühlen, der Widerstand, dem wir uns stellen müssen, die Pflichten, die wir erfüllen müssen, die Pflichten, die uns obliegen, sind tatsächlich das *yuddha*, der Krieg, an dem wir auf diesem grossen Schlachtfeld der Schöpfung Gottes beteiligt sind. „Indem du vollständig bei mir Zuflucht nimmst, beschäftige dich mit dieser Pflicht, die dir obliegt."

Sarveṣu kāleṣu: Lord Krishna sagte: „Denke zur Zeit des Todes an Mich." Jetzt sagt Er: „Du musst immer an Mich denken." Dies ist so weil er sich bewusst war, dass wenn er gesagt hätte, man solle nach vielen Jahren an Ihn denken, Arjuna sich gar nicht um Ihn kümmern und damit fortfahren würde es zu verschieben, bis es zu spät wäre, irgendetwas zu tun. Darum wird von dem grossen Meister eine Bedingung hinzugefügt. „Es reicht nicht, wenn du denkst, dass du zur Zeit des Sterbens über Mich meditieren wirst. In jedem Augenblick musst du bei Mir sein, in Mir, und in einem Zustand vollständiger Hingabe an Mich. Ich werde dich schützen und mich um dich kümmern." *Sarveṣu kāleṣu mām anusmara*.

Mayyarpitamanobuddhiḥ: „Wenn dein Geist, dein Intellekt und deine Vernunft Mir vollständig hingegeben sind, dann wirst du Mich sicherlich erreichen. Daran gibt es keinen Zweifel." *Asaṁśayaḥ*: Hier wird auch verkündet, dass es keinen Zweifel daran gibt.

Abhyāsayogayuktena cetasā nānyagāminā, paramaṁ puruṣaṁ divyaṁ yāti pārthānucintayan (8.8): Der höchste strahlende Purusha, das absolute Wesen, ist unser Ziel. Durch die beständige Praxis des Yogas der Meditation und indem man es dem Geist nicht erlaubt, hierhin und dorthin zu flackern, indem wir selbst vollständig in dieser Praxis der totalen Konzentration auf die universale

Wirklichkeit aufgehen, werden wir diese höchste Sonne aller Sonnen erreichen - *paramaṁ puruṣaṁ* - und wir werden auf höchste Weise gesegnet sein. Ewigkeit und Unendlichkeit werden die Früchte sein, die wir durch diese schwere Anstrengung der Meditation über die universale Existenz des allmächtigen Gottes ernten.

Kaviṁ purāṇam anuśāsitāraṁ aṇor aṇīyāṁsam anusmared yaḥ, sarvasya dhātāram acintyarūpaṁ ādityavarṇaṁ tamasaḥ parastāt (8.9): Um es uns zu ermöglichen, uns zum Zeitpunkt des Todes – oder immer, was auch der Fall sein mag – ein Bild von diesem höchsten Wesen zu machen, wird uns gesagt, was für eine Art von Person dieses höchste Wesen ist. Dieses Wesen ist allwissend – *kavi*. Es gibt nichts, was wir vor diesem allmächtigen Wesen verstecken könnten. Dieses höchste Wesen ist das älteste - *purāṇa* – weil es selbst vor der Schöpfung schon da war. Deshalb ist es der *purana purusha*, der *adi purusha*, der Urälteste; der allwissende Uralte: *kaviṁ purāṇam*.

Anuśāsitāraṁ: Es ist der Herrscher all der Welten, die endgültige Bestimmung von allem, die endgültige Autorität aller Dinge und der grosse Gott der Schöpfung.

Aṇor aṇīyāṁsam: Es ist feiner als das Feinste. Atome, Elektrone und Energie können nicht gesehen werden ausser auf mathematische Weise als Punkte, aber selbst solch eine Vorstellung ist hier nicht möglich. Es ist feiner als das Feinste, aufgrund der Tatsache, dass es reine Subjektivität ist. Die Grobheit, die die Sinnesobjekte charakterisiert, kann diese reine Subjektivität nicht berühren. Es ist tiefer als unsere gewöhnliche körperliche Subjektivität als Herr So-und-so etc. Es ist tiefer als unsere psychologische Subjektivität als gelehrte Personen, als grosse Personen etc. Es ist sogar tiefer als die kausale Persönlichkeit der Individualität. Es ist eine unbedingte, tiefste Essenz, und deshalb ist es die höchste Subjektivität. Die höchste Subjektivität bedeutet frei von irgendeiner Art von Äusserlichkeit von Raum, Zeit und Verbindung. Deshalb wird Es fein genannt – das Feinste von allem – und nicht einmal der feinste Raum kann damit verglichen werden.

Aṇor aṇīyāṁsam anusmared yaḥ: Wer auch immer über dieses Geheimnis der Geheimnisse kontemplieren kann. Was für eine Art von Geheimnis? *Sarvasya dhātāram*: Der Vater und der Grossvater aller Menschen, der grosse Beschützer aller Wesen, die endgültige Zuflucht von jedem.

Acintyarūpaṁ: Dieses Wesen ist undenkbar. Unsere Augen werden geblendet sein, wir werden durch die Schwingungen taub werden, die es hervorruft, und unsere Sinnesorgane werden einfach zu der Flüssigkeit einer Erfahrung schmelzen, die am besten als spirituelle Verwirklichung beschrieben werden kann - *acintyarūpaṁ*.

Ādityavarṇaṁ: Sonnenlicht ist der Glanz dieses Ziels. Die Sonne ist wie ein Schatten vor diesem Licht. Tausende von Sonnen können nicht davor bestehen. *Na tatra sūryo bhāti* (Katha 2.2.15): Dort scheint die Sonne nicht. Die Strahlen der Sonne, das Licht der Sonne ist davor wie Dunkelheit – tiefste Dunkelheit – aufgrund des Übermasses an Licht. Wenn Licht seine Frequenz steigert, dann wird es Dunkelheit. Aufgrund einer Gemeinsamkeit der Frequenz zwischen dem

Apparat unserer Augen und dem Sonnenlicht können wir es sehen; aber wenn die Stufe der Frequenz des Sonnenlichtes angehoben oder gesenkt wird, werden wir das Licht überhaupt nicht sehen, genau wie Radiowellen nicht gehört werden, solange die Frequenz des Radios nicht dieselbe ist wie die Frequenz in der die Wellen von der Radiostation gesendet werden. Also ist die Sonnenbeschreibung symbolisch und bedeutet nicht, dass Gott lediglich wie eine Sonne ist. Millionen von Sonnen werden Dunkelheit sein vor diesem Licht aller Lichter - *jyotiṣām api taj jyotis* (13.17); Licht, das jenseits aller Lichter ist, Licht, das *tamasaḥ paraṁ* ist – jenseits der Dunkelheit der Unwissenheit von Menschen. *Ādityavarṇaṁ tamasaḥ parastāt*: Die ganze Welt ist Dunkelheit im Vergleich zu diesem Licht aller Lichter. Wir denken, wir seien im Tageslicht, aber es ist dichteste Dunkelheit vor dieser äussersten Helligkeit. Können wir darüber kontemplieren? Wir müssen darüber zur Zeit des Sterbens kontemplieren: *prayāṇakāle* (8.10).

Manasācalena: Ohne es dem Geist zu erlauben, hierhin und dorthin zu gehen, sondern sich ganz in aller Liebe und Zuneigung und zärtlichen Gefühlen auflösend; uns selbst über dieses zu ergiessen und es ihm erlauben, sich über uns zu ergiessen ohne es dem Geist zu erlauben, zu flackern; voller Hingabe an das, und nichts anderes wollend und nur immer nach diesem weinend.

Bhaktyā yukto yogabalena caiva: Voller Hingabe daran, aber gleichzeitig sind wir fest entschlossen herauszufinden, was wir bekommen. „Jetzt oder nie! Lass dieses Fleisch schmelzen und diese Knochen brechen. Ich werde nicht von diesem Platz aufstehen, bis ich es habe!“ war der Entschluss von Buddha. Wenn wir diese Entschlossenheit haben mit einer Hingabe, die alles Verstehen übersteigt, dann sind wir wirklich gesegnet. *Bhaktyā yukto yogabalena caiva*: *Yogabala* ist die Willenskraft der Konzentration.

Bhruvor madhye prāṇam āveśya samyak ist eine Art von Konzentration, die hier vorgeschrieben wird: Konzentration auf den Punkt zwischen den Augenbrauen aufgrund der Tatsache, dass angenommen wird, dass der Geist im Wachzustand aktiv im *ajna chakra* handelt, das hier sitzt. Im Traumzustand ist er sozusagen in der Kehle; und im Tiefschlaf ist er im Herzen. Insofern als wir meistens im Wachzustand sind und der Geist schon an dem Punkt zwischen den Augenbrauen ist – der sein *svasthana* oder sein eigener Ort ist – ist es für uns lohnenswert, uns auf diesen Punkt zu konzentrieren, statt den Geist aus seinem Ort in eine andere Richtung zu zerren. Darum wird gesagt, man solle den Geist auf den Punkt zwischen den Augenbrauen konzentrieren und das *prana* zu diesem Punkt hochführen – denn wo auch immer der Geist ist, dort ist das *prana*. Das *prana* eilt überall hin, wo wir unseren Geist konzentrieren, und selbst der Blutstrom bewegt sich in diese Richtung. *Sa taṁ paraṁ puruṣam upaiti divyam*: Durch diese Übung werden wir diesen Parama Purusha, Purushottama, das Wesen aller Wesen, den höchsten Gott erreichen, dessen Verwirklichung unser Alles-Sein und das Ziel von allem ist.

Yad akṣaraṁ vedavido vadanti (8.11): „Ich werde dir jetzt ein Geheimnis sagen – dieses unvergängliche Geheimnis, das den Kennern des Veda bekannt ist, den Schülern der drei Vedas. Es gibt ein Geheimnis, das ihnen bekannt ist, und ich

werde dir sagen, was es ist.“ *Viśanti yad yatayo vītarāgāḥ*: „Dieses Geheimnis, das ich dir sagen werde, ist die Quintessenz des vedischen Wissen, und es ist dieser Ort, den selbstkontrollierte *tapasvins* und *yogis* betreten.“ *Yad icchanto brahmacaryaṁ caranti*: „Die Sehnsucht nach der Vereinigung, für die Menschen, um sie zu erreichen, Zölibat und Kontrolle der Sinne und des Geistes praktizieren.“ *Tat te padaṁ saṁgraheṇa pravakṣye*: Ich werde dir kurz sagen, was dieser unvergängliche Same ist, über den du immer und zur Zeit des Sterbens meditieren musst.“

Sarvadvārāṇi saṁyamya (8.12): „Schliesse alle Tore des Körpers.“ Die fünf Sinne der Wahrnehmung, diese Strassen, die Fenster des Wissens sind, werden vollständig geschlossen. Sieh nicht, oder höre, berühre, rieche oder schmecke nicht; und erlaube keinerlei Bewegung der anderen aktiven Glieder wie den Händen und den Füssen etc. Weder die Sinnesorgane des Wissens noch die Handlungsorgane sollten zu dieser Zeit aktiv sein. Diese Prinzipien der Handlung werden vollständig in den Geist zurückgezogen, und in diesem Fall wird der Geist enorm stark. Normalerweise ist der Geist schwach, weil mehr als fünfzig Prozent seiner Energie durch Sinneswahrnehmung erschöpft werden – durch die Sinnesorgane des Wissens und der Aktivitäten der anderen *karmendriyas* oder Handlungsorgane. Es gibt ein wenig Wissen, und dieses wird auch durch die Aktivitäten der Sinne zerstreut. Aber wenn die Aktivität der Sinne zurückgezogen wird, werden die Löcher, durch die die Energie in Richtung Raum und Zeit hinaus geht, blockiert. Dies wird *sarvadvārāṇi saṁyamya* genannt. All die Löcher blockieren, die die zehn Sinnesorgane sind.

Mano hṛdi nirudhya ca. Es ist gesagt worden, dass der Geist auf den Punkt zwischen den Augenbrauen konzentriert werden muss. Jetzt wird gesagt, dass der Geist im Herzen konzentriert wird. Im Tiefschlaf, im Tode und im Zustand von Samadhi geht der Geist zum Herzen; aber zu anderen Zeiten bewegt er sich in der Kehle oder im Gehirn. In tiefer Meditation, die das Bewusstsein der Konzentration transzendiert, die wir am Punkt zwischen den Augenbrauen praktizieren, gehen wir tiefer in das Herz. Wenn der Geist dazu gebracht wird, langsam zur Position des Herzens hinabzusteigen, dann hört er mit veräusserlichenden Denkweisen auf und lässt sich an seinem wahren Ort nieder. Der endgültige Ort des Geistes ist das Herz. Wie die Upanishad es uns sagt, wird angenommen, dass er im Zustand des Tiefschlafs im *puritat nadi* liegt.

Mūrdhnyādhāyātmanaḥ prāṇam āsthito yogadhāraṇām: Es wird eine sehr schwierige Technik vor uns hingestellt. Die *pranas* müssen zum Zentrum des Kopfes erhoben werden. Gleichzeitig wird gesagt, dass der Geist auf das Herz konzentriert werden muss. Dies scheint eine sehr schwierige Vorschrift zu sein. Die Idee ist, dass unsere Vernunft, Gefühl, Verstehen und Emotionen miteinander verschmelzen sollten, so dass was wir mit dem Gehirn denken – die Konzentration, die durch die Vernunft aktiv ist – mit unserem tiefsten Gefühl verschmilzt. Wir sind nicht bloss in einem Zustand des Verstehens oder des Fühlens; wie sind in einem Zustand der Intuition, der ein direktes Erfassen der totalen Essenz von Dingen ist. Deshalb ist es eine Anweisung für zwei Dinge:

Konzentration auf das Kopfzentrum, das der Ort der Aktivität der Vernunft ist, und Konzentration auf das Herz, das der Ort des Fühlens ist.

Āsthito yogadhāraṇām: Wenn du so in der höchsten Stimmung der Yoga-Meditation aufgelöst bist; *om ityekākṣaraṁ brahma vyāharan* (8.13) chante Om. Wenn wir Om chanten, werden wir fühlen, dass es schliesslich klanglos wird. Das *matra* des *pranava* oder *omkara* wird *amatra* oder klanglose Schwingung. Die Botschaft, die wir von der Sendestation erhalten, ist kein sich bewegender Klang. Es ist eine Schwingung, die in unserem Empfangsapparat zu Schallwellen umgewandelt wird. Auf ähnliche Weise wird der Klang, der in der Form des Chantens von Om oder *pranava* artikuliert wird, zu einem klanglosen universalen Gleichgewicht der Energie verfeinert, worin wir uns als die Seele des Kosmos niederlassen. *Om ity ekākṣaraṁ brahma*: Das ewige Brahma ist es, in Seiner Form von Schwingung. *Vyāharan*: So chantend, dieses grossartige *pranava* sprechend, und sich tief auf mein Wesen konzentrierend; *yah prayati tyajan deham*: wer auch immer so diese Welt verlässt und seinen Körper zurücklässt; *sa yāti paramāṁ gatim*: er erreicht den ewigen Ort.

Diskurs 25

Das achte Kapitel geht weiter: Arten von Befreiung

Am Anfang des siebten Kapitels wird uns eine kurze Aussage darüber gegeben, was wahre Religion sein kann und sein sollte. Im achten Kapitel werden wir weiter in die Notwendigkeiten geführt, die Bedeutung unseres gegenwärtigen Lebens für das zukünftige Leben zu kennen. Religion wird in dieser Welt zu dem Zwecke gelebt, uns in ein neues Reich des Seins zu bringen, das Nachtod genannt wird. Das achte Kapitel diskutiert das, was Philosophen im allgemeinen Eschatologie nennen oder die Frage des Lebens nach dem Tod. Die Art von Religion, die wir in dieser Welt leben, ist natürlich eine Angelegenheit dieses Lebens; und im siebten Kapitel ist gut beschrieben worden, wie wir wahrlich religiös sein müssen, wahrlich spirituell, auf eine vorurteilslose und unpersönliche Weise.

Was wird nun mit uns geschehen, nachdem wir den Körper verlassen haben? Diese Frage ist sehr wichtig für uns, weil wir in dieser Welt nicht für eine undefinierte Zeitspanne leben werden. Wenn ein sehr guter Mensch – sehr religiös, hochspirituell, Yoga praktizierend – diese Welt verlässt, was geschieht dann mit ihm? Die Weise, wie man sich zur Zeit des Sterbens innerlich verhält, ist auf berührende Weise mit poetischer Schönheit in den Versen beschrieben worden, die ich gestern rezitiert habe. Es wurde darauf hingewiesen, dass intensive Konzentration auf einen Punkt geübt werden muss, der eine Mischung des Verstehens und des Fühlens ist, und in dem wir eine Einsicht der Wirklichkeit betreten, die uns zu dieser integralen Vision des nachtodlichen Seins bringen wird. Wir müssen Om chanten, während wir den Körper verlassen, und das wird eine Schwingung von kosmischen Anstoss erzeugen: *om ityekākṣaraṁ brahma vyāharan mām anusmaran, yaḥ prayāti tyajan dehaṁ sa yāti paramāṁ gatim* (8.13).

Ananyacetāḥ satataṁ yo māṁ smarati nityaśaḥ, tasyāhaṁ sulabhaḥ pārtha nityayuktasya yoginaḥ (8.14): „Ich bin sehr leicht zu erreichen. Stehe nicht unter dem Eindruck, dass Ich unnahbar sei, dass es schwierig sei, Mich zu erreichen. Man kann sich Mir sehr leicht nähern.“ Aber der Herr stellt mehrere Bedingungen, damit man sich ihm leicht nähern kann. Was sind diese Bedingungen? *Ananyacetāḥ*: „Jemand, der ungeteilt mit seinem ganzen Geist und seiner Seele in Mir versunken ist. *Satataṁ*: „Und diese Versunkenheit ist nicht nur für eine Minute. Er muss beständig immer in Mir versunken sein, und er muss sich täglich mit dieser Meditation über Mich beschäftigen. Solch eine Person, die ewig und dauerhaft in ihrem Geist und ihrer Seele mit Mir vereinigt ist, solch eine Person kann sich Mir sehr leicht nähern.“ Ob es wirklich leicht ist, sich Ihm zu nähern oder nicht können wir anhand dieser Bedingung herausfinden, die er festgelegt hat. Unter so vielen Bedingungen wird alles für uns erreichbar sein. Dies ist ein fragwürdiges *sloka.* Devotees chanten es manchmal wie ein Mantra: *ananyacetāḥ satataṁ yo māṁ smarati nityaśaḥ,*

tasyāhaṁ sulabhaḥ pārtha nityayuktasya yoginaḥ. Wir können das weiterhin chanten.

Wie freundlich Gott ist, vorausgesetzt, dass wir freundlich zu Ihm sind! Wie können wir erwarten, dass Er sich so um uns sorgt, wenn wir uns nicht gleichermassen um Ihn sorgen? Das ist der ganze Punkt. Er stellt keine unnötigen Bedingungen, wie ein Anwalt. Das ist nicht, was hier gewollt wird. Es ist ein notwendiger Ausgleich von Bewusstsein, den wir zwischen unserer Seele und der universalen Seele herstellen müssen. Die universale Seele kann nur auf ein Element der Universalität in uns antworten. Ungleiche können nicht aufeinander einwirken und reagieren. Es muss etwas in uns geben, das seiner Art nach der Universalität gleich ist, die Gott ist. Also sind diese Bedingungen nichts anderes als eine Anleitung über die Notwendigkeit, uns selbst zu einem Element der Universalität umzuformen – einer kleinen Universalität, und nicht einer Besonderheit. Es ist der ganze Gott, nach dem wir streben; und in diesem Fall möchte Er auch uns ganz – nicht unsere Besitztümer, Vermögen und Erbe. Diese Dinge können wir Gott nicht darbringen. Wir müssen das darbringen, was uns am liebsten und nächsten ist. Das Liebste in uns sind wir selbst. Wenn wir das darbringen können, dann werden wir mit dieser grossen Freude überflutet werden, die wir als Gottesverwirklichung erwarten.

Mām upetya punarjanma duḥkhālayam aśāśvatam, nāpnu-vanti mahātmānaḥ saṁsiddhiṁ paramāṁ gatāḥ (8.15): Du wirst von Gott nicht zurückkehren. Ist es lohnend, dorthin zu gehen, wenn wir nicht zurückkommen können? Neunzig Prozent der Devotees haben eine Frage dieser Art: „Was nützt es, Gott zu erreichen, wenn ich nicht zurückkommen kann?“ Manchmal vergolden sie dieses Verlangen zurückzukommen, nachdem sie in Gott eingetaucht sind, indem sie sagen, dass sie in der Lage sein werden, bessere soziale Arbeit in dieser Welt zu tun und mit einer grösseren Fähigkeit ausgestattet zu sein, die Welt zu verwandeln. „Jetzt bin ich ein schwacher Mensch mit wenig Verstehen und einem zerbrechlichen Körper, aber wenn ich in die Gotteserfahrung eintauche und wieder zurückkomme, werde ich zum Nutzen aller Menschen ein Meister in dieser Welt sein.“ Aber der Herr sagt, dass wir nicht zurückkommen werden. Was ist dann das Gute daran? Wenn wir nicht zurückkommen werden, um unsere eigenen Brüder und Schwestern hier zu sehen, und um diese grossartige Welt zu sehen, die uns unterstützt hat, uns gebildet hat, sich um uns gekümmert hat, uns ernährt hat, lassen wir dann diese Welt nicht im Stich?

Diese Frage, dieser Zweifel, ist keine närrische Frage. Es ist eine Frage und ein Zweifel, der selbst in den intelligentesten Personen entstehen wird. Die gelehrtesten Philosophen, hochgebildet, werden diese Frage haben: „Lasse ich diese Welt im Stich in meinem Verlangen, in Gott einzutauchen? Und was ist das Gute an diesem meinen Verlangen, in Gott einzutauchen, wenn viele andere Menschen in tiefer Unwissenheit hier in dieser Welt leiden? Sollte ich nicht für ihr Wohlergehen arbeiten?“ Haben wir nicht Leute sagen gehört, dass sie Gott nicht erlangen werden, bis der letzte Mensch diese Welt verlässt und Gott erreicht? Dies sind sehr berührende Sätze, die unsere Emotionen anregen: „Es wäre gut, die Idee zu Gott zu gehen bis zu der Zeit zu verschieben, wenn die Welt

sich vollständig in das Gold des Gottesbewusstseins umgewandelt hat. Bis der Himmel auf diese Erde herabsteigt, bis der physische Körper selbst unsterblich wird, bis jede Ameise und jedes kriechende Insekt auch in einen göttlichen Übermenschen umgewandelt wurde, bis das letzte Individuum Gott erreicht, werde ich es nicht.“ Dies wäre eine sogenannte selbstlose Verkündung der wohltätigen Stimmung eines grossen Weisen und Heiligen, aber sie wird sofort durch die Aussage zurückgewiesen, dass wir nicht zurückkehren werden, nachdem wir Gott erreicht haben.

Kein unreiner Geist kann verstehen, was dies bedeutet. Die Unreinheiten des Geistes sind sozial, körperlich, sentimental und biologisch. Sie sind auf Familie und Gemeinschaft begrenzt – begrenzt auf die menschliche Spezies. Denken wir nicht nur an die Menschheit, als ob dies die einzige Sache sei, die Gott erschaffen hat? Wenn wir sagen „arbeite für die Welt“ meinen wir arbeite nur für die menschliche Spezies. Wir interessieren uns nicht für Löwen, Tiger, Schlangen, Skorpione und Moskitos. Wir verhalten uns, als ob sie gar nicht existieren würden und es kümmert uns nicht, wenn sie vergehen. „Meine Spezies,“ sagt der Frosch. „Meine Spezies,“ sagt die Schlange. „Meine Spezies,“ sagt der Mensch. Also gibt es vielleicht ein wenig Schwachsinn hinter diesem sogenannten frommen Streben von Leuten, von Gott zurückzukommen und für das Wohlergehen der Menschheit zu arbeiten, als ob die Menschheit das Einzige sei, was Gott erschaffen hat.

Der Allmächtige selbst hat uns gesagt, dass wenn wir zu Ihm gehen, wir nicht zurückkommen werden; und wenn wir zurückkommen wollen, dann brauchen wir gar nicht zu Ihm zu gehen. Er zwingt uns nicht, zu Ihm zu gehen. Aber unsere Haltung ist wie ein zweischneidiges Schwert. Einerseits sagen wir „ich werde Gott erreichen.“ Andererseits sagen wir „ich werde zurückkommen, um für meine Mitmenschen zu arbeiten.“ Wir entscheiden was für uns gut ist, bevor wir tief nachdenken.

Mām upetya punarjanma duḥkhālayam aśāśvatam: „Nachdem du Mich erreicht hast, wirst du diesen unreinen, vergänglichen Ort der Sorge nicht mehr betreten, weil Ich dich in den zeitlosen Zustand der Ewigkeit aufnehmen werde und dich nicht mehr zurückschicke in die durch Zeit beherrschte, durch den Raum begrenzte Welt von Sorgen und Tod.“ *Nāpnuvanti mahātmānaḥ saṁsiddhiṁ paramāṁ gatāḥ*: Sie haben die äusserste Vollkommenheit erreicht. Nachdem man die höchste Vollkommenheit im allmächtigen Universalen erreicht hat, stellt sich die Frage des Zurückkommens nicht mehr. Es ist so, als wolle man in die Traumwelt zurückgehen, nachdem man aufgewacht ist. In der Welt der Träume hatten wir Freunde, Verwandte, grosses Vermögen, Geld und das Wohlwollen der Menschen. Was ist mit all diesen Leuten passiert, als wir aufgewacht sind? Haben wir nicht eine zutiefst verräterische, selbstsüchtige Tat begangen, als wir aufgewacht sind und all unsere Beziehungen im Traumzustand zurückgelassen haben? Wenn wir denken, dass wir eine verräterische, selbstsüchtige Tat begangen haben, indem wir aus dem Traum aufgewacht sind, werden wir das Gleiche tun, wenn wir Gott erreichen. Erinnert euch daran.

Ābrahmabhuvanāllokāḥ punarāvartino'rjuna, mām upetya tu kaunteya punarjanma na vidyate (8.16): Selbst wenn wir Brahmaloka erreichen gibt es bestimmte Bedingungen, unter denen wir zurückkommen müssen; aber nachdem wir das Absolute erreicht haben, werden wir nicht zurückkommen. Viele Dinge wurden hinsichtlich Brahmaloka in den Brahma Sutras und in bestimmten Kommentaren zur Bhagavadgita gesagt. In den Upanishaden wird gesagt, dass nachdem man Brahmaloka erreicht hat, es keine Rückkehr gibt; und *anāvṛttiḥ śabdādanāvṛttiḥ śabdāt* (B.S. 4.4.22) ist der letzte Vers der Brahma Sutras. Aber die Gita sagt, dass wir zurückkommen werden.

Die einzige Person, die diesen Punkt geklärt hat, ist Madhusudana Saraswati in seinem Kommentar. Die meisten Menschen gehen unbedacht über dieses *sloka* und wiederholen, was das Original sagt: „Selbst nachdem wir nach Brahmaloka gegangen sind, werden wir zurückkommen müssen; aber nachdem wir den Allmächtigen erreicht haben, müssen wir nicht zurückkommen.“ Sie versuchen nicht, den sogenannten Konflikt zu versöhnen, der sozusagen besteht zwischen der Aussage der Upanishaden, dass es keine Rückkehr gibt, nachdem man Brahmaloka erreicht hat, und der Aussage der Bhagavadgita, dass wir zurückkommen.

Es gibt keinen Widerspruch. Beide Aussagen sind richtig. Das Konzept von Brahmaloka muss zuerst geklärt werden. Was meinen wir mit Brahmaloka? Das Konzept von Brahmaloka, das wir in unserem Geist haben, wird entscheiden, ob wir von dort zurückkommen oder nicht. Im allgemeinen ist Brahmaloka so etwas wie unsere Vorstellung von dem universalen Wesen: Es ist überall ausgebreitet als eine alldurchdringende, strahlende, göttliche Existenz, in die wir eingehen, wo wir bleiben und in dieser Pracht, Schönheit und der Grossartigkeit dieses Königreichs leben.

Es gibt eine Art von *mukti* oder Erlösung, die *salokya mukti* genannt wird. Wir sind befreit, wenn wir das Königreich Gottes betreten. Dieses Königreich Gottes scheint etwas wie eine riesige, ausgedehnte Dimension zu sein, wo Gott wie ein Präsident oder wie ein Herrscher regiert; und eine in einem Land lebende Person muss nicht notwendigerweise das Privileg einer Audienz mit dem König oder dem Präsidenten haben. Nichtsdestotrotz haben wir die Zufriedenheit und Befriedigung ein Bürger des Königreichs dieses bestimmten Herrschers zu sein. Dies ist eine Art von Vaishnava Hingabe oder sogar Saiva und Sakta Hingabe. Unter den vielen anderen Arten von Befreiung, die Menschen sich vorstellen, gibt uns eine niedrigere Art von Hingabe einen Pass für eine niedrigere Art von Erfahrung mit der Erlaubnis, im Königreich Gottes zu bleiben – ein Königreich, das man sich als eine weite Welt vorstellt, wie es diese Welt ist, die aber von Schönheit, Grossartigkeit und todloser Unsterblichkeit funkelt.

Es gibt eine andere Art von *mukti*, die Nähe zu Gott genannt wird. Wir leben in der Nähe von Rashtrapati Bhavan oder in der Nähe des weissen Hauses – genau nebenan. Selbst dann gibt es eine Befriedigung, dass unser Präsident nebenan ist. Obwohl wir ihn überhaupt nicht sehen mögen, gibt es eine Befriedigung, dass er nebenan ist. Nähe zu Gott, obwohl wir ihn vielleicht gar nicht sehen, ist *samipya*.

Noch höher ist *sarupya*. Wie nehmen dieselbe Macht an wie Gott, dieselbe Pracht, dieselbe Autorität und dieselbe Würde wie Gott selbst, aber wir sind nicht Gott. Das heisst, wir sind mit der Fähigkeit ausgestattet, alle Handlungen auszuführen, die der Präsident tun kann - genau wie während eines Kriegs dem Feldmarschall manchmal all die Macht des Präsidenten dieses Landes übertragen wird, und er kann seine Unterscheidungsfähigkeit verwenden. Mit all der Macht des Präsidenten des Landes oder des Königs selbst, ist der Feldmarschall für alle praktischen Zwecke wirklich das A und O aller Dinge. Zu dieser Zeit kann er alles machen, was er möchte, und dennoch ist er nicht der König und nicht der Präsident. Dies ist die Art von *mukti* oder Befreiung, die manchmal die Leute erwarten - bei der sie dieselbe Form wie Gott annehmen und dieselbe Autorität haben, aber nicht Gott selbst sind.

Sayujya ist der Eingang. Wir werden zum König selbst, zum Präsidenten selbst, und wir sind nicht nur ein Hilfssheriff, der zu einem bestimmten Zweck ernannt wurde. *Sayujya* ist das Eingehen in Gott. Wenn wir in Gott eingehen, können wir nicht zurückkehren. Denn da Gott nicht in einer Entfernung ist und Gott nicht in der Zeit ist, entsteht die Frage des Zurückkommens nicht. Was meinen wir damit, von Gott zurückzukommen? Ist Gott ein Objekt, ein Platz, ein Ort? Ist Gott irgendwo in Raum und Zeit? Raumlose und zeitlose Existenz ist so, dass davon zurückzukommen so wäre, als würde man aus der Ewigkeit in die Zeit zurückkommen - wie das Eintreten aus dem Wachen in den Traum. Darum wird viel Wert auf die Verkündung gelegt, dass wir von Gott nicht zurückkehren können, und dass wir kein Verlierer sein werden, wenn wir mit Gott verschmelzen.

Das Brahmaloka, das wir uns vorstellen, hat zwei Eigenschaften. Ein Universales, in dem wir unsere Wohnstatt finden und ein Universales, das wir selbst sind. Werden wir in Brahmaloka als Bewohner dieses Ortes leben, aufgrund von *tapas*, das wir getan haben? Wenn das der Fall ist, dann werden wird, wenn die Wirkung des *tapas* vorbei ist, weil es seinen Impuls verbraucht hat, zurückkehren. Also gibt es auf eine Weise eine Möglichkeit, dass wir aus Brahmaloka zurückkommen, wenn wir es durch die Kraft unserer Meditation über objektive Universalität erreicht haben - ein grosses himmlisches Königreich, und dennoch ein Königreich, das wir als Individuen betreten müssen, mit dem Privileg, an den Freuden dieses Reiches teilzuhaben. Wenn das der Fall ist, werden wir zurückkommen. Aber wenn wir uns mit Brahmaloka als der Essenz dessen identifizieren, was wir selbst sind - weil Brahmaloka universal ist, können wir nicht ausserhalb davon sein - kann die Frage dort als Bürger zu bleiben nicht entstehen. Wir haben eine sehr lustige Idee wenn wir uns vorstellen, dass wir nach Brahmaloka gehen und dort als ein Bewohner, als ein Gast etc. bleiben können. So etwas ist nicht möglich, weil Brahmaloka alldurchdringend ist und alle Dinge umfasst. Wenn das der Fall ist, dann sind auch wir innerhalb davon, wie sollen wir also von Brahmaloka zurückkommen? Wir sind selbst Brahmaloka. Die grösste Dimension unserer Seele ist Brahmaloka. Wenn dies unsere Meditation ist, werden wir nicht zurückkommen; wir werden zum höchsten Absoluten erhoben werden. Aber wenn wir denken, dass es ein

Königreich ist, das weit ausgebreitet ist, wie diese Welt, und wir dort nur Bewohner sind, dann werden wir zurückkommen.

Also *ābrahmabhuvanāllokāḥ punarāvartino'rjuna*: Selbst wenn wir diesen Ort des Schöpfers als einen Ort erreichen, an dem wir wohnen werden, werden wir zurückkommen, weil er in Raum und Zeit ist; es ist ein ausgedehntes Königreich. Weil es ein ausgedehntes Königreich ist, ist es durch Räumlichkeit und Zeitlichkeit charakterisiert. Dies ist der Grund warum wir, wenn wir dort eintreten, wieder zurückkommen werden müssen.

Mām upetya tu kaunteya punarjanma na vidyate: "Du wirst nicht wiedergeboren werden, nachdem du Mich erreicht hast." Würden wir wiedergeboren werden wollen? Wenn ja werden wir die Freiheit haben wiedergeboren zu werden, wie wir es wollen. Aber wenn wir das betreten, was nicht in Raum und Zeit zurückkommen kann, werden wir diese ewige Seligkeit geniessen.

Einige kosmologische Information wird uns hier im nachfolgenden Vers gegeben, als eine Vorbereitung auf etwas, das uns hinsichtlich des Weggangs der Seele, nachdem sie diesen Körper verlassen hat, gesagt werden wird. Die Weise, wie man diesen Körper verlässt und aufsteigt, wird durch die Pfade beschrieben, die der nördliche und der südliche heissen. In diesem Zusammenhang wird uns gesagt, dass Brahmas Leben einhundert Jahre dauert, und wir müssen uns vorstellen, was für eine Art von einhundert Jahren das sind.

Es gibt vier *yugas*, die Krita, Treta, Dvapara und Kali heissen. Dies sind die Zeitzyklen oder Zeitalter, wie wir sagen. Man sagt, wie seien in Kali Yuga, dem schlimmsten Zeitalter, wo es Konflikt gibt. Das Zeitalter des Konfliktes wird Kali Yuga genannt. Es wird angenommen, dass dieses Zeitalter 432.000 Jahre dauert. Die Dauer des Dvapara Yugas ist das Doppelte davon, die Dauer des Treta Yuga das Dreifache und des Krita Yuga das Vierfache. Das Gesamt all dieser Zahlen wird eintausend göttliche Jahre genannt, aber nach unserer Rechnung ist es ein Vielfaches von mehreren tausend menschlichen Jahren. Stellt euch vor, was es bedeutet: 432.000 multipliziert mit 2, dann multipliziert mit 3, dann multipliziert mit 4. Das Gesamt davon ist die Dauer eines Tages von Brahma. Ein Tag von Brahma ist so lange wie diese Berechnung der Jahre der vier *yugas*, und eine Nacht von Brahman ist genauso lang. Dies sind die zwölf Stunden des Tages und die zwölf Stunden der Nacht von Brahma. Was ist die Nacht? Das *pralaya* oder die Auflösung des Kosmos, die am Ende der *yugas* stattfinden wird, ist die Nacht Brahmas.

Es gibt zwei Arten von Auflösung. Es gibt die Auflösung allen Lebens überall, aber nicht die Auflösung der Elemente - Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther. Sie bleiben übrig. Die Auflösung allen Lebens findet nach einem Tag von Brahma statt; und dann schläft er. Wenn Brahma aufwacht, erschafft er die Wesen - Götter, Himmlische, Engel, Menschen, Tiere etc. - noch einmal, wie er es zuvor getan hat. Aber es gibt noch eine andere Art von Auflösung, die alles auflöst. Der gesamte Kosmos, einschliesslich der fünf Elemente, löst sich auf. Nach einhundert Jahren von Brahma, wird das gesamte Universum aufgelöst, und auch Brahma löst sich auf. Er tritt in das Absolute ein.

Sahasrayugaparyantam ahar yad brahmaṇo viduḥ (8.17). Ein Tag Brahmas sind tausend Jahre für die Götter, aber dem menschlichen Konzept nach sind es Millionen von Jahren. *Rātriṁ yugasahasrāntāṁ te'ahorātravido janāḥ*. Die Länge von Brahmas Nacht ist dieselbe.

Avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavantyaharāgame, rātryāgame pralīyante tatraivāvyaktasaṁjñake (8.18). Wenn der Tag Brahmas anfängt, beginnt Aktivität im Universum, genau wie wir unser Geschäft beginnen, nachdem wir morgens aufgestanden sind. Und wir machen Dinge heute auf dieselbe Weise, wie wir sie gestern gemacht haben. *Yatha purvam akalpayat* (R.V. 10.190.3): Brahma erschuf diese Welt auf dieselbe Weise, wie er sie in früheren Zeitaltern erschaffen hat. *Avyaktād*: Wenn Brahma einschläft, lösen sich alle Wesen, einschliesslich uns selbst, in der *avyakta prakriti* auf. Das bedeutet nicht, dass wir befreit sein werden. Genauso wie wir im Tiefschlaf nicht befreit sind, gehen wir auf ähnliche Weise in diese *avyakta prakriti* oder das unbewusste Universale ein, wo Brahma im Tiefschlaf ist, und schlafen gemeinsam mit ihm; und wenn er aufwacht, werden auch wir aufwachen. Der kosmische Schlaf bedeutet nicht Befreiung. Patanjalis Sutras beziehen sich darauf als *prakriti laya* etc. Kosmische Unwissenheit nimmt uns auf dieselbe Weise auf, wie uns die individuelle Unwissenheit im Tiefschlaf aufnimmt.

Avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavantyaharāgame: Aus dem unbewussten, unbekannten, kosmischen Gleichgewicht der Dunkelheit, die der Schlaf Brahmas ist, entsteht der Tag Brahmas; und die ganze Schöpfung spriesst hervor, so wie sich Pflanzen aus der Erde erheben, wenn es regnet. Aber wenn der Tag endet, wird alles zurückgezogen, und alles Leben schläft ein. *Rātryāgame pralīyante tatraivāvyaktasaṁjñake*: Wir werden hilflos in den kosmischen Schlaf Brahmas zurückgetrieben, auf die gleiche Weise, wie wir als Individuen hilflos einschlafen.

Bhūtagrāmaḥ sa evāyaṁ bhūtvā bhūtvā pralīyate (8.19): Die Schöpfung ist endlos, und die Auflösung ist endlos. Wie oft sind wir gekommen, und wie oft sind wir gegangen! In den ganzen 84 Lakhs (8.400.000) Spezies, die wir wie gesagt wird durchlaufen müssen, sind wir jetzt auf der menschlichen Stufe. Vielleicht sind wir durch die ganzen 84 Lakhs von Spezies gegangen. Vielfach sind wir gekommen, und vielfach sind wir gegangen. Endlos ist die Schöpfung, und endlos ist die Zerstörung. Es gibt dafür keinen Anfang und kein Ende. *Bhūtagrāmaḥ*: Das Gesamt aller Lebewesen geht in das Unbewusste ein und versinkt darin, und erhebt sich aus dem Unbewussten und versinkt wieder darin und erhebt sich. Gerade so wie wir in den Schlaf versinken und uns beim Aufwachen erheben, und wieder in den Schlaf sinken und wieder aufwachen etc., findet derselbe Prozess auch im Kosmos statt: *bhūtagrāmaḥ sa evāyaṁ bhūtvā bhūtvā pralīyate, rātryāgamevaśaḥ pārtha prabhavaty aharāgame*.

Jenseits der Verstrickung in die Unwissenheit der *prakriti*, jenseits der Kreativität und dem zerstörerischen Prozess des Universums gibt es das transzendente Leuchte, das die höchste Gottheit ist - *paras tasmāt tu bhāvo'nyo'vyakto'vyaktāt sanātanaḥ*: Ewiges Strahlen, Licht, das jenseits der Dunkelheit der drei *gunas* der *prakriti* scheint.

Paras tasmāt tu bhāvo'nyo'vyakto'vyaktāt sanātanaḥ, yaḥ sa sarveṣu bhūteṣu naśyatsu na vinaśyati (8.20): Wenn alle Menschen sterben wird das ewige Wesen nicht sterben. Selbst wenn Millionen von Brahmas kommen und gehen, ist sich dieses unberührte Ewige allem bewusst, was geschieht. Im Yoga Vasishtha wird gesagt, dass innerhalb der Zeit, in der grosse Wesen wie Vishnu oder Shiva ihre Augen schliessen und ihre Augen öffnen, Millionen von Brahmandas oder Kosmossen kommen und gehen. Dies ist das Geheimnis der Relativität des Kosmos.

Avyakto'kṣara ityuktas tam āhuḥ paramāṁ gatim (8.21): Der höchste Ort der ewigen Seligkeit ist jenseits selbst dieser kosmischen Unwissenheit, und dies ist das Ziel aller Wesen, einschliesslich Brahma selbst. *Te brahma-lokeṣu parāntakāle parāṁṛtāḥ parimucyanti sarve* (M.U. 3.2.6): Zusammen mit Brahma verschmelzen wir mit dem Absoluten am Ende der Zeit. *Avyakto'kṣara ityktas tam āhuḥ paramāṁ gatim, yaṁ prāpya na nivartante tad dhāma paramaṁ mama*: Es wird noch einmal gesagt, dass wir, nachdem wir Das erreicht haben nicht zurückkommen werden. *Tad dhāma paramaṁ mama*: "Dies ist mein Ort."

Puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas tvananyayā (8.22): Dieser höchste Ort, der grosse Glanz, der der allmächtige Gott ist, kann nur durch unbedingte Hingabe erreicht werden. Dies ist nur eine Wiederholung der Idee, die schon erwähnt worden ist - das unbedingte Hingabe der einzige Weg zur Gottesverwirklichung ist. Unbedingte Hingabe bedeutet nur Gott zu wollen, und zu keiner Zeit irgendetwas anderes zu wollen. *Puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas tvananyayā*. *Ananya bhakti* ist eine leidenschaftslose Hingabe an Gott, die sich nicht um die Werte von irgendetwas anderem in der Welt kümmert. *Anya bhakti* ist eine verfälschte Art von Hingabe, die auch für etwas anderes Liebe hat - *vyabhich-arini bhakti*. *Avyabhbicharini bhakti* ist total konzentrierte Hingabe an nur eine Sache unter Ausschluss jeder anderen Möglichkeit. *Puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas tvanan-yayā, yasyāntaḥsthāni bhūtāni yena sarvam idaṁ tatam*: Die transzendente Sache jenseits aller Konzepte selbst von Brahmaloka ist auch hier, genau jetzt. Stehe nicht unter dem Eindruck, dass es eine lange Reise im Prozess der Zeit ist, für Millionen und Millionen von Jahren, als ob wir einen entfernten Stern erreichen würden. Es ist nichts von dieser Art. Es ist eine zeitlose Erfahrung und deshalb ist es eine sofortige Erfahrung. Es ist stirbt nicht,und deshalb ist es nicht über uns; es ist auch in uns.

Wie nähern wir uns nach dem Abscheiden von diesem Körper den Reichen, die über uns sind? Gehen wir plötzlich in Gott ein, als ob wir durch einen Tritt aufgerüttelt würden, oder bewegen wir uns schrittweise auf Gott zu, Stufe um Stufe? Der stufenweise Aufstieg zu Gott wird *krama mukti* genannt - ein schrittweiser Aufstieg zum höchsten Wesen. Die plötzliche Erleuchtung wird *sadyo mukti* genannt - sofortige Auflösung in Gott. Sofortige Auflösung ist wie ein Tropfen auf der Oberfläche des Ozeans, der in den Ozean sinkt; er muss über gar keine Entfernung reisen, um in den Ozean zu gehen. *Krama mukti* ist wie einen entfernten Ort zu erreichen, indem man an einer lange Strasse entlang trottet und auf dem Weg viele Erfahrungen macht.

Was für eine Art von Pfad ist es, den wir beschreiten werden, nachdem sich die Seele von diesem Körper gelöst hat? Die kommenden Verse beschreiben uns den Prozess von *krama mukti* oder dem schrittweisen Aufstieg durch verschiedene Stufen - gerade so, wie es wenn wir nach Badrinath gehen so viele *choultries* (Haltestellen) auf dem Weg gibt. Wir halten an einem Ort an und gehen dann weiter und halten an einem weiteren Ort an und so weiter, bis wir unser Ziel erreichen. Wir ruhen uns in den *choultries* aus und nehmen unsere Reise am Morgen wieder auf, und wenn die Sonne untergeht, halten wir an einem weiteren *choultry* an. Wir ruhen uns dort aus, erfrischen uns ein wenig und gehen dann weiter vorwärts.

Auf ähnliche Weise gibt es verschiedene Stufen bei unserer Bewegung in Richtung Gott. Wir springen nicht plötzlich wie eine Rakete und erheben uns zur höchsten Stufe. Wie werden wir aufsteigen? Welches sind die Stufen des Aufstiegs? Hier muss der Aufstieg im Sinne des Aufstiegs einer gereinigten Seele auf dem Weg zu Gott verstanden werden. Es ist kein Aufstieg zur Hölle oder zu einer niedrigen Region oder den Pfad der Wiedergeburt zu beschreiten etc. Das wird hier nicht beschrieben, denn nach dem Tod mögen wir den Pfad des Aufstiegs zu Gott beschreiten, oder wir mögen einen anderen Pfad der Rückkehr in diese Welt durch Wiedergeburt beschreiten oder wir mögen sogar in die Hölle gehen; das ist auch möglich. Aber das ist hier nicht das Thema. Das Thema hier steht in Verbindung mit der gereinigten Seele, die geht, um Gott zu erreichen, und nicht die Seele, die nicht so gereinigt ist, als dass sie das sofortige Verschmelzen verdienen würde, aber die Erlaubnis hat, schrittweise durch einen Selbstreinigungsprozess zu gehen, der langsam und Schritt für Schritt stattfindet.

Diskurs 26

Das achte Kapitel endet: Die Reise der Seele nach dem Tod

Das achte Kapitel der Bhagavadgita handelt vom Thema des Lebens nach dem Tode. Die Puranas, die Upanishaden, das Yoga Vasishtha und die Bhagavadgita beinhalten viele unterschiedliche Beschreibungen des Zustands der Seele, nachdem sie diesen Körper verlässt. Besonders die Puranas gehen in eine detaillierte, blutrünstige Beschreibung des Zustands, in dem sich die Seele wiederfindet – besonders wenn sie keinerlei verdienstvolle Handlungen getan hat oder wenn der erworbene Verdienst so zu vernachlässigen ist, dass die von ihr begangenen Fehler das Gute überwiegen oder ihm gleichkommen.

Die Geschichten im Garuda Purana und anderen solchen Schriften, selbst im Bhagavatam, sind wirklich erschreckend. Wenn die Seele im Falle dieser geringeren, unreinen und zu vernachlässigenden religiösen Seelen den Körper verlässt, wird sie von den Botschaftern Yamas weggebracht und vor den Herrn des Todes gebracht, um gerichtet zu werden.

Es wird gesagt, dass Yama die Seele fragt: „Was hast du getan?“

Normalerweise kann sie sich an nichts erinnern. Sie wird sagen: „Ich weiss es nicht.“

Der Schock der Trennung vom Körper beseitigt alle Erinnerungen, und sie kann sich nicht daran erinnern, was sie im früheren Leben getan hat. Es wird gesagt, dass dann ein heisser Eisenstab, der *yamadanda* genannt wird, auf ihren Kopf gehalten wird, und sofort erinnert sie sich an ihre gesamte Vergangenheit. Sie weiss jedes Detail der Handlungen, die sie getan hat, sowohl der guten als auch der schlechten.

Die Seele sagt: „Ich habe ein wenig Gutes getan, aber ich habe auch viele Fehler begangen und so viele falsche Handlungen ausgeführt.“

Yama fragt: „Was hast du jetzt dazu zu sagen?“

Die Seele antwortet: „Ich habe Verwandte. Sie werden für mich Busse tun. Sie werden *yajnas* ausführen, Wohltätigkeit, Verehrung, *sankirtans, bhajans* und Meditationen in meinem Namen, und ich werde von den Folgen der Sünden, die ich begangen, und der Fehler, die ich gemacht habe, frei sein."

"Dann geh!" sagt Yama, "und sieh, was sie tun."

Anscheinend dauert es zehn Tage, damit die Seele zurückgebracht werden kann, darum wird gewöhnlich am zehnten, elften, zwölften und dreizehnten Tag eine Zeremonie ausgeführt. Die Seele schwebt herum, beobachtet, was die Verwandten tun, und Yamas Boten stehen dahinter wie Polizisten um zu sehen, was getan wird. Wenn im Namen der Seele eine Busszeremonie getan wird, so wie das Bhagavata Saptaham, das Rudra Yaga, das Narayana Bali und das Vishnu Yajna, und wenn vielfältige Wohltätigkeiten getan werden, und all die Dinge, die der Seele lieb waren verschenkt werden, dann wird die Wirkung dieser guten Taten dieser Seele gutgeschrieben, und sie wird in diesem Ausmass entlastet.

Aber stell dir vor, dies wird nicht getan, und die Verwandten glauben wie moderne Jungs nicht an diese Vorschriften: "Wenn unser Vater gestorben ist, lass es gut sein, das ist alles. Wir werden uns darüber keine Sorgen machen," und es gibt keine Wohltätigkeit, kein Wohlwollen, und sie verhalten sich, als sei nichts geschehen; oder sie glauben nicht einmal, dass etwas nach dem Tode geschieht, weil sie denken, dass es kein Leben nach dem Tod gibt. Wenn das der Fall ist, wird die Seele zurückgeschleppt. Wenn die Polizisten wissen, dass jemand ein Übeltäter ist, und es bestätigt wird, dann gehen sie mit ihm sehr streng um. Wenn sie wissen, dass er freigelassen werden wird und ihm nichts passieren wird, dann kümmern sie sich nicht sehr um ihn. Aber wenn seine Verwandten nichts getan haben, dann ist es sicher, dass er bestraft werden wird, also zerren sie ein Jahr lang die Seele zum Königreich des Herrn des Todes. Zuerst haben sie ihn innerhalb von zehn Tagen gebracht, weil sie wissen wollten, was geschieht. Wenn es sicher ist, dass er bestraft werden wird, dann zerren sie ihn, ziehen ihn, kratzen und schlagen ihn, und er wird hungrig und durstig sein und bluten. Deshalb wird nach einem Jahr eine weitere Zeremonie ausgeführt; die Seele braucht ein Jahr, um an den Ort Yamas zurückzukehren. Die *varshika* (jährliche) Zeremonie ist sehr wichtig. Wenn vom zehnten bis zum dreizehnten Tag nach dem Abscheiden der Seele nichts getan wurde, dann sollte zumindest etwas am Jahrestag getan werden, so dass von Yama Gnade gewährt werden kann, bevor er sein Urteil spricht.

Wenn die Seele überhaupt keine Verdienste hat, dann wird sie ins Land der Bestrafung geschickt werden, was auch immer die Bestrafung ist. Im Srimad Bhagavata Mahapurana, dem Garuda Purana etc. werden die Art von Bestrafung und die Schwierigkeiten, die die Seele durchmachen muss, in solch einer blutrünstigen Sprache beschrieben, dass wir nicht wieder in dieser Welt geboren werden wollen.

Wenn die Seele von all ihren Sünden gereinigt wurde, indem sie im Gefängnis von Yamas Hölle gelitten hat, wird sie befreit. Man sagt, sie wird dann nach Rudraloka geschickt und sie darf nicht weggehen. Um die Seele aus Rudras Fängen zu befreien, wird Rudra Yajna gemacht. Dann wird sie nach Vaikuntha geschickt, also wird Vishnu Yajna gemacht; und nach vielen, vielen Jahren, erlangt die Seele Moksha. So wird eine schlechte Person auf eine sehr schmerzvolle Weise gereinigt, und dann erlangt sie schliesslich Seligkeit.

Oder, wenn die Seele eine enorme Anhaftung an Beziehungen und an Wohlstand hat, kann sie in dieser Welt wiedergeboren werden. Ein muslimischer Herr lebte in der Nähe eines Hauses, in dem eine Hindu Familie ein kleines Baby hatte. Das Baby war sehr schön. Der Moslem wollte es streicheln, es auf seinen Schoss setzen, aber die Hindus erlaubten es dem Moslem nicht, das Baby zu berühren, was ihn sehr störte. Das Kind wuchs auf, und dann starb der Moslem. Dieses Kind, das gross geworden war, begann auf Persisch zu sprechen.

Sie fragten: "Was ist los? Wer bist du?"

Es antwortete: "Ich bin dieser muslimische Herr, der dieses Kind streicheln wollte, und ihr habt es nicht zugelassen und jetzt ist es von mir besessen!"

Dies ist die Wirkung von Anhaftungen. Und sehr intensive Anhaftungen, die der Seele nicht einmal die Zeit lassen, in dieser Welt geboren zu werden, verwandeln sie in einen Geist. *Preta yoni* ist das Ergebnis, und, wie im Bhagavata Purana beschrieben, schwebt er im Raum herum, hungrig und durstig.

Hier beschreibt die Bhagavadgita die ruhmreicheren Pfade zu den höheren Reichen. Diejenigen, die nicht spirituell erwacht sind, aber ungemein gute Taten getan haben, erreichen ein niedrigeres Königreich namens Chandraloka, das Reich des Mondes, wo sie unsichtbar bleiben und die Früchte ihrer guten Taten geniessen. Wenn der Impuls ihrer guten Taten, ihrer wohltätigen Handlungen etc. erschöpft ist, kommen sie in diese Welt zurück. Aber wenn eine Person spirituell erwacht und nicht nur ein guter Mensch ist - nicht nur eine wohltätige oder philantropische Person - dann ist der Pfad ein anderer. Dieses beiden Pfade werden der nördliche Pfad und der südliche Pfad genannt.

Yatra kāle tvanāvṛttim āvṛttiṁ caiva yoginaḥ, prayātā yānti taṁ kālaṁ vakṣyāmi bharatarṣabha (8.23): "Ich werde dir jetzt," sagt Bhhagavan Sri Krishna, "über den Pfad berichten, von dem man zurückkehrt, wenn man ihn beschreitet, und von dem Pfad, von dem man, wenn man ihn beschreitet, nicht zurückkehrt. Diese beiden Pfade werde ich dir jetzt beschreiben *uttaramarga* oder *jyotirmarga* und *dakshinamarga* oder *dhumamarga*, wie sie genannt werden."

Agnir jotir ahaḥ śuklaḥ ṣaṇmāsā uttarāyaṇam, tatra prayātā gacchanti brahma brahmavido janāḥ (8.24): Alles ist von Licht erfüllt, alles ist von Göttlichkeit erfüllt, und alles wird von einer Gottheit überwacht. Das Feuer der Verbrennung - dies ist das *agni*, das physische Feuer, das eine eigene Gottheit hat - nimmt eine göttliche Gestalt an im Falle einer Person, die in die himmlischen Reiche aufsteigen wird. Dann gibt es eine Gottheit, die den Tag überwacht, im Gegensatz zur Nacht. Wenn eine Person während des Tages stirbt, und während der hellen Hälfte des lunaren Mondes, und während der nördlichen Bewegung der Sonne, dann wird sie den Sonnenkreis erreichen - Suryaloka. Von hier aus wird sie weiter hinauf gebracht werden.

Die Upanishaden beschreiben noch viel mehr Stufen als die hier erwähnten. Und auf einer bestimmten Stufe jenseits der Sonne wird angenommen, dass eine übermenschliche Entität kommt und die Seele bei der Hand nimmt. Bis zum Sonnenkreis oder sogar noch ein wenig weiter spricht man vom Reich des Blitzes. Das heisst, jenseits der Sonne flammen die Blitze von Brahmaloka auf. Das Bewusstsein der Individualität der Seele verringert sich zu dieser Zeit langsam, und sie ist sich keiner eigenen Anstrengung bewusst. Sie weiss nicht, dass sie sich überhaupt bewegt, insofern das Ego schon fast vergangen ist. Man sagt, dass zu dieser Zeit ein *amanava purusha*, von Brahma selbst abgesandt in einer leichten Gestalt herunterkommt und die Seele zum Orte Brahmas, des Schöpfers führt. Dies ist der Pfad von *krama mukti* oder schrittweiser Befreiung, auf dem man annimmt, dass die Seele sich in Brahmaloka erfreut, bis sich Brahma selbst am Ende der Zeit auflöst - am Ende von einhundert Jahren seines Lebens - und dass dann das absolute Brahman erreicht wird.

Aber es gibt eine Möglichkeit zur sofortigen Befreiung ohne all diese Stufen zu durchlaufen – eine hundertfache Beförderung sozusagen. Es ist die Auflösung der

Seele im höchsten Brahman an genau diesem Punkt. Die Seele muss nicht in Raum und Zeit reisen müssen, weil sie ein *jivanmukta purusha* ist, jemand der ein Bewusstsein erreicht hat, wo es keine Distanz mehr gibt, die bereist werden könnte. Für ihn gibt es keinen Sonnenkreis oder irgendetwas anderes. Er hat sein Bewusstsein überall ausgebreitet, in allen Wesen: *sarvabhūtahite ratāḥ* (12.14). Er ist die Seele aller Wesen, wie Suka Maharishi, Vyasa, Vasishtha etc. Wenn sich diese Seele überall im Kosmos ausbreitet, wo könnte dann die Frage des sich Bewegens entstehen? *Na tasya prāṇā utkrāmanti* (B.U. 4.4.6): Seine *pranas* gehen nicht weg, wie es bei anderen Menschen der Fall ist. *Brahmaiva san brahmāpyeti*: Sie lösen sich hier auf, genau jetzt. Das heisst, in dem Moment, wenn die Seele den Körper verlässt, geht sie in das höchste Brahman ein, das Absolute, dann und dort, ohne all diese Stufen durchlaufen zu müssen. Aber im Fall von *krama mukti*, den in der Bhagavadgita erwähnten stufenweisen Schritten, ist es anders.

Die Gottheit des Feuers, die Gottheit des Tages, die Gottheit der hellen Hälfte des lunaren Monats und die Gottheit, die über die nördliche Bewegung der Sonne herrscht werden sich um die Seele kümmern und sie nach oben bringen. Im Moksha Parva des Mahabharata gibt es die Geschichte eines grossen Asketen, der sich aus seinem Körper erhob, und es konnte eine kleine Flamme gesehen werden, die durch den Himmel aufstieg. Sie stieg höher und höher, bis sie den Sonnenkreis erreichte, wo ein göttliches Wesen aus dem Sonnenkreis hervorkam und sie empfing. Gemäss unserer Tradition ist die Sonne keine materielle Substanz. Sie ist eine Gottheit – *hiranmaya purusha* – in der ein goldfarbener Narayana sitzt. So wie ein menschliches Wesen nicht ein Körper ist, ist auch die Sonne nicht ein Körper; und so wie wir nur den Körper einer Person sehen und nicht sehen, was die Person im Inneren ist, sehen wir nicht die Gottheit der Sonne. Wir sehen nur ihre äussere Erscheinung, die wir Helium nennen, atomare Energie etc., auf die gleiche Weise, wie wir eine Person Fleisch und Knochen, Nerven, Blut etc. nennen – was keine richtige Beschreibung ist. Also gibt es hier etwas jenseits des menschlichen Konzepts. Gottheiten sind überall im Kosmos, in jedem Atom, das auch von dem universalen Gott kontrolliert und umhüllt wird. Wenn Gott überall ist, warum sollte Er dann nicht in jedem Atom und in allem sein? Im Falle einer solchen Verwirklichung gibt es sofortige Auflösung.

Dhūmo rātris tathā kṛṣṇaḥ ṣaṇmāsā dakṣiṇāyanam, tatra cāndramasaṁ jyotir yogī prāpya nivartate (8.25). Es gibt diejenigen, die sich nicht spirituell erweckt haben, die keine spirituelle Meditation geübt haben und die eine unzureichende Hingabe an Gott haben. Selbst wenn sie sehr gute Menschen sind, sehr wohltätig und humanistisch in ihrem Ansatz, wird es ihnen nicht erlaubt werden, sich auf diesem nördlichen Pfad der Sonne zur Sonne zu bewegen. Sie werden nicht nach Brahmaloka gehen. Sie werden in ein niedrigeres Reich namens Chandraloka gehen. Der Rauch, der sich während der Verbrennung aus dem Feuer erhebt, wird ihr führendes Prinzip sein. Die dunkle Hälfte des lunaren Monats und die südliche Bewegung der Sonne bezeichnen eine Unzulänglichkeit in göttlichen Kräften und eine geringere Chance, dass die Seele entlang des Pfades der Helligkeit aufsteigt. Sie wird Chandraloka erreichen, wo sie die Früchte der von ihr getanen guten Taten geniessen wird. Jede getane gute Tat wird ihre Wirkung

haben. Jede Aktion ruft eine Reaktion hervor. Jede gute, wohltätige Tat wird der Seele einen Überfluss an Freude in Chandraloka bringen; aber die Seele wird zurückkommen, weil jeder, der nicht die Universalität Gottes verwirklicht hat, zurückkommen wird. Nur eine Seele, die Gott vollständig hingegeben ist, wird schrittweise diese Stufen der göttlichen Anordnungen bis zum höchsten Wesen durchlaufen. Aber wenn wir genau hier mit Gott vereinigt sind, werden wir uns sofort in Gott auflösen.

Śuklakṛṣṇe gatī hyete jagataḥ śāśvate mate (8.26). Allgemein gesagt sind dies zwei Pfade der Seele nach dem Tod. Entweder wir nehmen diesen Weg oder wir nehmen jenen Weg, gemäss unserem Karma und unserem spirituellen Stand. *Śuklakṛṣṇe gatī hyete jagataḥ śāśvate mate, ekayā yāty anāvṛttim anyayāvartate punaḥ*: Auf dem einen Pfad kommt man nicht in diese Welt zurück; auf dem anderen Pfad kommt man zurück.

Naite sṛtī pārtha jānan yogī muhyati kaścana, tasmāt sarveṣu kāleṣu yogayukto bhavārjuna (8.27). Wer würde, nachdem er klar erkannt hat, dass dies die zwei Pfade sind, den geringeren Pfad beschreiten wollen? „Deshalb sei ein Yogi, oh Arjuna, und versuche den höheren Pfad zu beschreiten." Jeder, der die Verdienste und Fehler dieser beiden Pfade kennt wird sicherlich eher nach dem Pfad des Verdienstes streben als nach dem Pfad der Fehler. Es ist ein Mangel an Wissen, der uns daran hindert, an unserer eigenen Erlösung zu arbeiten. Aber wenn wir wissen, dass so etwas existiert, und dass selbst nach dem Tod unsere Karmas uns verfolgen werden, wo immer wir auch hingehen – dass selbst wenn wir in die Unterwelten gehen, wir von der Strafe unserer Handlungen gefangen werden, den Ergebnissen dessen, was getan wurde, weil es ein Gesetz gibt, das uns bestraft – dann werden wir dem Gesetz gehorchen. Und wenn wir wissen, dass es zwei Pfade gibt, und dass es eine Möglichkeit gibt, dass wir den geringeren betreten, dann werden wir sicherlich arbeiten, um den höheren zu erreichen. Dies wissend werden wir sicherlich weiser werden und deshalb für einen Zustand des Gegründetseins im Yoga arbeiten – der Vereinigung mit den Gottheiten in den verschiedenen abgestuften Entwicklungsskalen oder mit dem höchsten Absoluten selbst, was auch immer der Fall sein mag. Wie auch immer, man wird ein höchster Yogi sein, wenn man jetzt mit dem Absoluten vereinigt ist, oder man wird ein stufenweiser Yogi sein, der sich systematisch durch die erwähnten Stufen bewegen wird. Auf jeden Fall wird man, wenn man dies weiss, nicht in Trauer geraten. *Tasmāt sarveṣu kāleṣu yogayukto bhavārjuna*: „Deshalb sei ein Yogi, Arjuna!"

Vedeṣu yajñeṣu tapaḥsu caiva dāneṣu yat puṇyaphalaṁ pradiṣṭam, atyeti tat sarvam idaṁ viditvā yogī paraṁ sthānam upaiti cādyam (8.28). Diese Vorlesungen, die ihr jetzt als *satsanga* hört – das Wissen um diese wunderbaren Dinge jenseits dieser Welt, das ihr gewinnt – ist grösser als die guten Taten, die ihr durch Wohltätigkeit tut, und all die Opfer, die ihr ausführt. All die Verdienste, die ihr durch Wohltätigkeit, gute Taten und selbst durch das Studium der Schriften wie den Vedas anhäufen werdet, und indem ihr Askese übt und ein abstinentes Leben führt, werden euch einige gute Ergebnisse bringen. Aber diese *phala* des *satsanga*, die Segnung dieses höchst reinigenden Trainings, dem sich

eure Seele unterzieht, indem sie diesen prachtvollen ewigen Wirklichkeiten zuhört, hat sicher eine grössere Fähigkeit, eine Wirkung hervorzurufen, als all die Wohltätigkeiten, Studien und Schriften etc. Sie transzendiert selbst die Vedas, und ihr erlangt diesen Ort, diese Stätte, die der Uralte ist. Damit schliessen wir dieses achte Kapitel.

Diskurs 27

Das neunte Kapitel beginnt:
Das königliche Wissen und die Grossartigkeit Gottes

Das neunte Kapitel ist ein wenig wie das siebte Kapitel. Alles, was uns im siebten Kapitel in Form einer universalen Religion gesagt wurde, wird jetzt auf eine andere Weise erklärt, in einem abweichenden Stil, mit einigen detaillierten Beschreibungen. Das neunte Kapitel ist praktisch eine Fortführung desselben Themas, das wir im siebten Kapitel hatten, mit dem achten Kapitel dazwischen mit seiner Botschaft, dass es für uns wichtig ist zu wissen, was mit uns nach dem Tod geschieht, wenn wir sehr religiöse Menschen sind. Das neunte Kapitel ist selbst eine hoch religiöse Schrift.

Idaṁ tu te guhyatamaṁ (9.1): „Dies ist das Geheimnis der Geheimnisse, das ich dir sagen werde.“ *Pravakṣyāmy anasūyave*: „Weil du Mir sehr ergeben bist und du gegen nichts voreingenommen bist, werde ich dir dieses Geheimnis der Geheimnisse sagen.“ *Jñānaṁ vijñānasahitaṁ yaj jñātvā mokṣyase'śubhāt*. Der Bezug zu *jnana* und *vijnana* wurde auch im siebten Kapitel gemacht. Jetzt wird noch einmal wiederholt: „Ich werde dir alles hinsichtlich *jnana* und *vijnana* sagen – das heisst sowohl Wissen als auch spirituelle Erfahrung. Oder es kann auch das Wissen um alles bedeuten, was mit dieser Welt verbunden ist und das Wissen um die ewigen Wirklichkeiten. Ich werde dir beschreiben, was diese sind.“

Dies wird *rajavidya* genannt, die königliche Wissenschaft und das königliche Geheimnis. *Rājavidyā rājaguhyaṁ* (9.2): „Es ist so geheim wie die Wohnstatt des Königs und so glorreich wie der König selbst. Solcherart ist dieses *vidya*, dieses Wissen, in das ich dich einweihen werde. *Rājavidyā rājaguhyaṁ pavitram idam uttamam*: Höchst heilig ist dieses Wissen; dies ist das Beste allen Lernens. *Pratyakṣāvagamaṁ dharmyaṁ*: Du wirst das Ergebnis davon durch direkte Erfahrung erkennen. Der Beweis des Puddings ist, dass man ihn isst. Du wirst durch direkte Erfahrung wissen, was die Bedeutung von all dem ist, und du wirst dich daran erfreuen, diese Erfahrung zu haben. *Susukhaṁ*: Enorme Freude – du bewegst dich von Seligkeit zu Seligkeit, weil du diese Wahrheit kennst. *Kartum avyayam*: Es ist leicht zu praktizieren, und die Wirkung, die es hervorruft ist unvergänglich.“

Aśraddadhānāḥ puruṣā dharmasyāsya paraṁtapa, aprāpya māṁ nivartante mṛtyusaṁsāravartmani (9.3): „Diejenigen, die kein Vertrauen in diese Art von Lehre haben, und die an den Sinnesobjekten hängen, kommen in diese Welt der Sterblichkeit und in dieses Leiden des *samsara* zurück, weil sie nicht wissen, dass ich alle Dinge durchdringe. Sie sind vor allem durch die Sinnesorgane motiviert; sie glauben, was sie sehen, und ihre Vernunft ist nicht ausreichend wirksam. Sie sind Menschen ohne Glauben - *aśraddadhānāḥ puruṣā*. Sie wissen nicht, was das höchste universale Dharma ist. Sie erreichen Mich nicht, und deshalb kommen sie

in diese grosse von Sorgen beherrschte Welt des Materialismus und der Sinnlichkeit zurück."

Mayā tatam idaṁ sarvaṁ jagad avyaktamūrtinā (9.4): „Sozusagen unsichtbar, unverstehbar durchdringe ich alle Dinge. Es gibt keinen Platz, keinen Winkel oder versteckte Ecke, wo ich nicht bin. Ich stelle eine organische Beziehung zwischen all den Dingen in der Welt her, obwohl sie vom Gesichtspunkt der Sinneswahrnehmung Millionen von Lichtjahren entfernt sind." Etwas mag Millionen und Abermillionen Lichtjahre entfernt sein, und dennoch ist es genau hier mit uns verbunden. In dem Moment, wo wir hier auf dieser Erde seufzen, ist es am Ort Brahmas bekannt, dass wir geseufzt haben. Solcherart ist die organische Beziehung aller Dinge, weil es ein Lebensprinzip gibt, das unsichtbar in allen Dingen wirkt. „Ich bin in allen Dingen gegenwärtig. Alles ist von Mir durchdrungen.Es gibt keinen Ort, an dem ich nicht bin. Du kannst dich nicht vor Mir verstecken." *Mayā tatam idaṁ sarvaṁ jagad avyaktamūrtinā, matsthāni sarvabhūtāni*: „Alle Dinge sind in Mir." Dies ist auch eine Wiederholung von etwas, was im siebten Kapitel gesagt wird. *Matsthāni sarvabhūtāni na cāhaṁ teṣvavasthitaḥ*: „Ich bin nicht in ihnen."

Alle Einzelnen sind im Universalen; das Universale ist nicht in den Einzelnen. Die Wellen sind im Ozean; der Ozean ist nicht in den Wellen. Wir können eine ähnliche Analogie machen wenn der Herr sagt: „Ich bin in allem, aber die Dinge sind nicht in Mir." Existenz-Bewusstsein-Seligkeit oder *sat-chit-ananda svarupa* ist in jedem Namen und jeder Form präsent, aber Name und Form sind nicht in *sat-chit-ananda*. Gott ist in der Welt, aber die Welt ist nicht in Gott. Dies ist der Grund, warum der Herr sagt: „Alles ist in Mir, aber Ich bin nicht in ihnen. Ich bleibe transzendent obwohl ich gleichzeitig in allen Dingen immanent bin."

Na ca matsthāni bhūtāni (9.5): „Ich sagte, dass alles in Mir ist, aber jetzt sage ich auch, dass sie auf eine andere Weise nicht in Mir sind." Dies ist so, weil die Traumwelt nicht an unserem Wachbewusstsein kleben kann. „Nichts in der Welt kann in Mir sein, insofern als die Welt für Mich nicht existiert. Obwohl ich früher gesagt habe, dass insofern als Ich in allen Dingen immanent bin und alle Dinge durchdringe, man sagen kann, dass alle Dinge in Mir sind, sage Ich jetzt, dass ich ohne Äusserlichkeit bin, ohne Raum, ohne Zeit. Deshalb können dort keine Dinge sein; und deshalb entsteht die Frage, ob Dinge in Mir sind, auch nicht." *Na ca matsthāni* – der vorherigen Aussage wird sofort widersprochen. „Die Dinge sind auch nicht in Mir, aus einem ganz anderen Grund."

Paśya me yogam aiśvaram: „Sieh dir Meine Pracht an; siehe Meine Majestät." „Schau Mich an", sagt der Allmächtige. „Wie wunderbar diese Majestät meines Ortes ist, wo ich überall bin. Alles ist in Mir, und dennoch ist nichts in Mir."

Fortgeschrittene Gedanken über wahre Religion wurden im siebten Kapitel kurz dargestellt. Viele der im neunten Kapitel auftauchenden Gedanken sind in einigem Ausmass einfach Erklärungen der im siebten Kapitel ausgedrückten Gedanken.

Zur Zeit der Auflösung des Universums wird jeder in den kosmischen Schoss zurückgezogen; und alle Individuen, alle *jivas* liegen dort in diesem Zustand, wie unbewusste Schläfer. Wenn Brahma sich am Ende der Zeit auflöst, nach der

Dauer von hundert Jahren seiner Herrschaft, dann löst sich das ganze Universum auf. Nicht einmal die fünf Elemente – Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther – bleiben übrig. Alles vergeht, und alle erschaffenen Wesen werden in die Kausalhülle des Kosmos zurückgezogen. In diesem Zustand des kosmischen Schlafes, wird man nicht wissen was ‚ist' und was ‚nicht ist'.

Die Manusmriti sagt: *asid asitidam tamobhutam aprajnatam alakshanam apratargyam avijneyam prasuptamiva sarvatah*. Am Anfang sah es so aus, als würde das gesamte Universum schlafen. *Tamobhutam*: Dunkelheit umhüllte den gesamten Kosmos. *Aprajnatam*: Jedem unbekannt. *Alakshanam*: Unbeschreiblich – alle schliefen.

Wenn noch einmal hundert Jahre des Schlafes vergehen, erhebt sich Brahma noch einmal; und man weiss nicht, ob es derselbe Brahma ist, der sich erhebt, oder ein anderer. Offensichtlich ist es nicht derselbe. Im Valmiki Ramayana wird erwähnt, dass Hanuman der nächste Brahma sein wird: *svayam nava vyakaranarthavetta brahma bhavatyapi te prasadat*. Von allen erschaffenen Wesen wurde nur Hanuman als geeignet befunden, im nächsten Zyklus Brahma zu sein. Wir sind auch hier, lesen so viel, aber wir wurden nicht auserwählt. Das Auswahlkomitee war sehr streng, und schliesslich befand es Hanuman als die beste Person: *brahma bhavatyapi te prasadat*. Es gibt so viele grossartige Menschen, aber nur Hanuman ist auserwählt worden. Er muss ein grossartiges Genie sein.

Selbst gemäss den Lehren der modernen Wissenschaft gibt es einen Ausdruck dieser zyklischen Rotation des Universums, in der die individuellen Muster dieselben bleiben, während die diese Muster bewohnenden Geister sich unterscheiden. Es ist eine sehr seltsame Doktrin, die in den Mustern parallel zur indischen Doktrin der Zyklen ist. *Yatha purvam akalpayat*: Auf die gleiche Weise, wie die Schöpfung früher stattgefunden hat, wird die Schöpfung noch einmal stattfinden. Es wird dieselben Gestalten geben, dieselbe Gussform, dieselbe Form, dieselben Personen, dieselben *avataras* – derselbe Rama und derselbe Krishna – werden immer wieder und wieder Millionen und Abermillionen Male wiederkehren, aber die innere Seele, die diesen Formen innewohnt, wird verschieden sein. Dies ist die Doktrin einiger moderner Denker wie Alfred North Whitehead, und sie wird von indischen Denkern unterstützt, die an den Kreislauf der Schöpfung glauben.

Wenn wir in diesen kosmischen Schoss eingehen, dann bedeutet das nicht, dass wir befreit sind. Wir werden nur in einem Zustand des Unbewusstseins sein. Die Auflösung des Universums bedeutet nicht die Auflösung unserer Karmas. Die Karmas liegen da, wie Gläubiger gleichzeitig mit uns schlafen und gleichzeitig mit uns morgens aufstehen mögen, um uns wegen der Raten zu plagen, die wir ihnen schulden. Die guten Taten und die schlechten Taten - in einer hochsubtilen, verfeinerten Form - werden an uns hängen, so wie sie auch in unserem gewöhnlichen Schlaf an uns hängen. Unsere Karmas werden nicht zerstört, wenn wir im Zustand des Tiefschlafs vollständig unbewusst werden, denn wenn wir morgens aufwachen, dann werden wir keine ganz anderen Personen, bloss weil wir unbewusst waren. Wir bleiben dieselbe Person wenn wir morgens

aufwachen, denn was wir verdienen, haftet wie eine feine Potenz an uns- *adrishya* - unsichtbar für die Augen. Unsere Taten hängen selbst im Zustand des Tiefschlafs an uns, und sie hängen selbst dann an uns, wenn das ganze Universum sich auflöst. Also macht es keinen grossen Sinn zu denken, dass wir von all unseren Vergehen losgesprochen werden wenn das Universum aufgelöst wird und wir uns im Schoss der kosmischen *prakriti* auflösen. Es ist ein weiterer langer, langer Schlaf im Vergleich zu unserem kürzeren Schlaf.

Der Herr sagt: *sarvabhūtāni kaunteya prakṛtiṁ yānti māmikām, kalpakṣaye punas tāni kalpādau visṛjāmyaham* (9.7). Am Ende des *kalpa*s (der Zeitzyklus, den ich früher beschrieben habe) wird das gesamte Universum in die *prakriti* zurückgezogen. Die Puranas beziehen sich darauf als Baby Narayana. Die Puranas haben eine fantastische Beschreibung all dieser Zustände, in denen der kleine Baby Lord Krishna, Narayana - wir können ihn mit jedem dieser Namen nennen - auf dem kosmischen Ozean auf einem Banyan-Blatt liegt und an seinem eigenen Zeh lutscht, wie es Kinder manchmal tun. *Vatasya patra-sya pute sayanam balam mukundam manasa smarami*: Das krabbelnde Kind schläft auf diesem kleinem Blatt. Dieses Kind ist körperlich sehr klein, aber in diesem kleinen Baby tanzen die Potentiale des ganzen Kosmos. Es wird *anantakoti brahmanda nayaka* genannt: Der Herrscher der endlosen Universen. Also geht dieses Schauspiel der Schöpfung endlos, endlos, endlos weiter - ohne Anfang, ohne Ende.

Prakṛtiṁ svām avaṣṭabhya visṛjāmi punaḥ punaḥ, bhūta-grāmam imaṁ kṛtsnam avaśaṁ prakṛter vaśāt (9.8): Aufgrund unserer Verwicklung in die drei *gunas* der *prakriti* haben wir weder die Wahl, ob wir den Ozean betreten wollen oder nicht, noch haben wir die Option, daraus zurückzukommen. *Avaśaṁ*: Wir werden hilflos hinein getrieben und werden auch hilflos zurückgebracht - genauso hilflos schlafen wir ein, und hilflos wachen wir auf. Wir können unser Einschlafen nicht aufhalten, noch können wir unser Aufwachen aufhalten. Ein kosmisches Schauspiel in Miniatur findet in unserem eigenen täglichen Leben statt. Das Universum dehnt sich aus zu einer endlosen Dimension, die alle *jivas* beinhaltet. Aber der Herr sagt: "Ehrlich gesagt tue ich überhaupt nichts."

Na ca māṁ tāni karmāṇi nibadhnanti dhanaṁjaya, udāsīna-vad āsīnam asaktaṁ teṣu karmasu (9.9). Gott ist ein transzendentes Wesen, und deshalb ist Er, selbst wenn Er immanent und tatsächlich diesen potentiellen Individuen innewohnt, nicht verunreinigt. Man kann nicht sagen, dass Er überhaupt irgendetwas tut. Die Prozesse der Schöpfung und Zerstörung scheinen den ursprünglichen Willen des höchsten Wesens nicht zu beeinflussen, weil es gleichzeitig transzendent und immanent ist. Es ist an jedem Stückchen der Schöpfung beteiligt, und dennoch ist es an überhaupt nichts beteiligt. *Matsthāni sarvabhūtāni na cāhaṁ teṣv avasthitaḥ*: "Ich bin in allen Dingen, und dennoch bin Ich in nichts. Alle Wesen sind in Mir, und dennoch ist niemand in Mir." *Na ca matsthāni bhūtāni*: "Die gesamte Schöpfung besteht aufgrund von Mir, und dennoch besteht es nicht aufgrund von Mir." Die *gunas* der *prakriti* können auf keine Weise die höchste Transzendenz des Absoluten berühren.

Mayādhyakṣeṇa prakṛtiḥ sūyate sacarācaram (9.10): "Der ganze Kosmos tanzt natürlich aufgrund Meiner Gegenwart." Die Fortpflanzungskapazität der *prakriti*

durch die drei *gunas* besteht, weil das Licht des kosmischen Wesens, sie aktiviert, so wie unsere Leben durch das Licht der Sonne aktiviert werden, die jeden Morgen aufgeht. Die ganze Welt wird ständig umgewandelt und ruht niemals in einem Zustand - *jagad viparivartate* - aufgrund der Ruhelosigkeit, die den *gunas* der *prakriti* innewohnt, und ihre Aktivität wird zu einer kontinuierlichen Bewegung verstärkt durch die Handlung des Bewusstseins des höchsten Purushas - Bhagavan, das Absolute. Aber: "Menschen, die durch ihre eigenen Körper begrenzt sind und nicht über ihre eigene Haut hinausdenken können, können nicht wissen, dass Ich Mich in Meiner transzendenten Kapazität als der *adhyatma* oder die essentielle Seele aller Wesen inkarniere. Menschen, die kein richtiges Verständnis haben, die in den Fängen der *gunas* der *prakriti* verwickelt sind, können dieses Mein Mysterium nicht schätzen, dass Ich transzendent mit allem unverbunden bin, das im Reich der *prakriti* stattfindet, obwohl alles nur wegen Mir stattfindet."

Avajānanti māṁ mūḍhā mānuṣīṁ tanum āśritam (9.11): "Die Menschen stellen sich vor, dass ich eine Form habe." Wir sagen, dass Lord Krishna in Brindavan war, dass er in Dvaraka war, dass er in Kurukshetra war und so weiter; aber seine essentielle Natur war nichts von dieser Art. Das, was nicht menschlich ist, maskierte sich als diese scheinbar menschliche Form. Andererseits könnte diese scheinbar menschliche Form keine nichtmenschliche kosmische Form annehmen, was sie bei unterschiedlichen Gelegenheiten getan hat. Sri Krishnas Visvarupa wurde während seines Lebens viermal gezeigt, einschliesslich einmal in der Bhagavadgita, und jedes Mal war die Präsentation qualitativ unterschiedlich. Die Visvarupa erschien in einer bestimmten Weise beim ersten Mal, sie erschien beim zweiten Mal anders, war beim dritten mal etwas ganz anderes und war eine ganz andere Sache beim vierten Mal. Es war zweifelsohne eine universale Manifestation, aber sie sah verschieden aus gemäss den Bedingungen oder den Notwendigkeiten der Zeit. Im Kontext der Bhagavadgita erschien sie als der Geist der Zeit und war gerade ganz mit der Zerstörung aller Wesen beschäftigt, wie es im elften Kapitel beschrieben wird. "Die Menschen denken, dass Ich ein menschliches Wesen bin - weil ich auf zwei Beinen gehe, in einem Palast mit einer grossen Familie lebe - aber nichts von dieser Art ist Meine Natur. Mein Körper, Meine Persönlichkeit ist nur ein Konzentrationspunkt einer grösseren Existenz, die Meine wirkliche Natur ist, die den ganzen Raum durchdringt und Raum und Zeit transzendiert."

Moghāśā moghakarmāṇo moghajñānā vicetasaḥ, rākṣasīm āsurīṁ caiva prakṛtiṁ mohinīṁ śritāḥ (9.12): Menschen, die von der *rakshasi prakriti,* von intensivem *rajas* und *tamas* befallen sind, die an die Wirklichkeit der äusseren Welt der Materie glauben und die auch gleichzeitig an die innere Welt des physischen Körpers glauben - diese Menschen, die eine *rakshasa* Natur haben, werden von ihrer Einbindung in diese *gunas* der *prakriti* getäuscht. *Daivi prakriti* ist eine göttliche Natur, auf die im siebten Kapitel Bezug genommen wurde. Sie ist die höhere *prakriti* im Gegensatz zur niedrigeren *prakriti* der Instinkte, Empfindungen, Denken, Intellektualisierungen etc.

Mahātmānas tu māṁ pārtha daivīṁ prakṛtim āśritāḥ, bhajantyananyamanaso jñātvā bhūtādim avyayam (9.13): "Weil sie Mich als den Ursprung aller Dinge kennen, weil sie Mich als das Höchste jenseits aller Dinge kennen, weil sie Mich als das Allumfassende kennen, weil sie wissen, dass in Mir alles gefunden werden kann, weil sie wissen, dass Ich die Quelle der Unsterblichkeit bin, nehmen diese grossen Seelen, diese Mahatmas, Zuflucht bei Mir, ausgestattet mit der höchsten Qualität von *sattva*, das *daivi prakriti* ist."Sie bewundern Mich in ihrem Geist, sie verehren Mich in ihrem Geist, sie preisen Mich in ihrem Geist, sie konzentrieren sich auf Mich durch ihren Geist und wünschen, dass ihr Geist sich in meinem Geist auflöst." *Ananyamanasaḥ*: "Diejenigen, deren Geist in keine andere Richtung abgelenkt werden kann als Meine universale Existenz, solche Menschen erachte ich als Mahatmas, die grossen Seelen, die diesen Kosmos bewohnen." Solche grossen Seelen sind wenige, wie das Yoga Vasishtha uns sagt. Es wird uns gesagt, dass sie wenige sind, weil die Erde das Gewicht solcher grossen Menschen nicht tragen kann. *Mahātmānas tu māṁ pārtha daivīṁ prakṛtim āśritāḥ, bhajantyananyamanaso jñātvā bhūtādim avyayam*. Der grossen Seelen sind wenige, die bösen Menschen sind mannigfaltig. In einem seiner Kommentare sagt Sankaracharya, dass es weniger Götter als Dämonen gibt.

Es gibt sehr wenige Mahatmas, und es können nicht zwei Mahatmas an einem Ort sein. Es wird gesagt, dass Bernard Shaw zu Mahatma Gandhis Lebenszeit eingeladen wurde, nach Indien zu kommen. Es scheint er sagte: "Ich kann nicht nach Indien gehen, insofern als nicht zwei Mahatmas in einem Land sein können. Weil Mahatma Gandhi schon dort ist und ich auch ein Mahatma bin und zwei Mahatmas nicht am selben Ort sein können, gehe ich nicht. Ein Land kann nur einen Mahatma haben, so wie nur ein Löwe in einem Dschungel herrschen kann."

Satataṁ kīrtayanto māṁ yatantaś ca dṛḍhavratāḥ, namasyantaś ca māṁ bhaktyā nityayuktā upāsate (9.14): "Sie tanzen und singen und sind in einem Zustand der Ekstase aufgrund der Verbundenheit mit Meinem grossen, glorreichen Geist. Sie singen immer über Meine Grösse und meinen Ruhm und sprechen von Mir wo auch immer sie hingehen. Auf den Strassen, auf dem Marktplatz, im Haus, in *satsangas*, in Familienkreisen - überall sprechen sie von Mir." Ein Beispiel ist der Heilige Tukaram, der keinen anderen Gedanken hatte, wo auch immer er hinging. Egal ob in einem Laden, auf einem Markt, in einem Haus oder in einer *satsanga* Halle ist es ein kontinuierlicher, ekstatischer Gedanke, der sie zwingt, überall wo sie hingehen, Gott zu verherrlichen. *Satataṁ kīrtayanto māṁ yatantaś ca dṛḍhavratāḥ*: "Und ständig danach strebend, Mir näher und näher zu kommen, so dass sie eins mit Mir werden."

Namasyantaś ca: Sich immer verneigend, in Tempeln, an heiligen *tirthas*, in der Nähe heiliger Bäume und vor Heiligen und Weisen. Wo auch immer es eine Vorherrschaft der Manifestation von Göttlichkeit in dieser Welt gibt, bei diesem Ort oder bei dieser Sache nehmen sie Zuflucht und bringen sich selbst durch tiefe Verneigung dar. Diese grossen Seelen sind die demütigsten Menschen in der Welt. Sie verneigen sich vor jedem, selbst vor einem Kind. Swami Sivanandaji Maharaj war ein grossartiges Beispiel. Er berührte jedermanns Füsse, selbst von

einem Baby, es spielte keine Rolle. Demut ist das Vorrecht der grossen Mahatmas. Je grösser sie sind, desto kleiner sehen sie aus; und sie scheinen überhaupt nicht in ihrer Persönlichkeit zu existieren, weil sie nicht als Egos an einem Ort sind. Sie durchdringen alle Orte als wahrhaftige Repräsentationen von Gottes Herrlichkeit in dieser Welt. Sie werden Götter genannt, die sich in der Welt bewegen, grosse Seelen, die wahrlich Gott repräsentieren.

"Sie verehren mich nicht bloss durch Tanzen und Singen und Niederwerfungen, sondern auch durch eine innerliche Verbundenheit ihrer Seelen." *Jñānayajñena cāpyanye yajanto mām upāsate* (9.15): "In dieser Weisheit des Geistes, die *jnana yajna* ist, nehmen sie Mich in allen Arten von Formen wahr." *Ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśva-tomukham*: "Da Ich überall bin, können sie Mich als ein überall existierendes Wesen betrachten; oder sie können Mich als zwei Wirklichkeiten betrachten, die als ein transzendentes Element und auch als ein immanentes Element allem innewohnen; oder sie können Mich als eine facettenreiche Wirklichkeit betrachten, die vielen Seelen innewohnt."Man kann Gott als eine vielfältige Manifestation visualisieren, als die Seelen aller erschaffenen Wesen; oder man kann Ihn als eine duale Manifestation betrachten, transzendent und immanent; oder er kann als ein Einziger betrachtet werden. Man sagt, dass Sri Ramakrishna Paramahamsa einmal nach Benares kam, um das *darshan* des grossen Heiligen und Weisen Trailanga Swami, eines grossen *siddhas*, zu haben. Es scheint, dass Sri Ramakrishna Trailanga Swami eine Frage stellte: "Maharaj, wieviele Götter gibt es?" [Swamiji zeigt drei Finger, dann zwei Finger, dann einen Finger.] Das war die Antwort. "Ja, ich verstehe dich." Der grossartige Schüler verstand die bedeutungsvolle Geste des grossartigen Meisters: Gott ist dreifältig, Gott ist zweifältig, Gott ist ein Einziges. *Ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham*: Wir können ihn in jeder Form verehren.

Dies ist die grosse Barmherzigkeit des Fühlens und der Vision, die wir entwickeln, wenn wir die Grössten der Seelen werden. Die Grössten der Seelen sind sehr barmherzig in ihren Gefühlen, in ihren Gesten, in ihrem Sprechen, in ihrem Verhalten, in ihren Handlungen. *Ekatvena pṛthaktvena*: *Pṛthakt* bedeutet doppelt, zwei; *bahudhā* bedeutet vielfältig. *Ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham*. Nach Sankaracharya gibt es eine Wirklichkeit; nach Ramanuja gibt es zwei Wirklichkeiten; nach Madhva gibt es viele Wirklichkeien. Darum sind alle drei Acharyas mit diesem halben Vers zufrieden, den Bhagavan Sri Krishna hier spricht, und der sozusagen alle Standpunkte befriedigt.

Rama fragte Hanuman: "Wer bist du? Sag es mir bitte. Beschreibe dich."

Hanuman antwortete, *Dehabuddhyat daso'ham*: "Wenn Du denkst, dass ich ein Körper bin, dann bin ich ganz von Dir verschieden, ich bin Dein Diener." *Jivabuddhyat tvadamshatah*: "Wenn Du denkst, dass ich eine Seele bin, dann bin ich ein Teil von Dir." *Atmabuddhyat tvamevaham*: "Wenn Du denkst, dass ich reiner Geist bin, dann bin ich nur Du."

Ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham: "Wenn völlig von Dir verschieden, bin ich Dein Diener; als Teil von Dir bin ich Deine Seele; und als Du selbst bin ich der Atman. Ich bin alles."

Jetzt beschleunigt der Geist der Belehrung zu einem grossen Tempo des Ausdrucks und bereitet das Feld vor für die endgültige universale Manifestation in der Form von Visvarupa im elften Kapitel. "Ich bin all die Opfer, die die vedischen Seher ausführen." *Ahaṁ kratur* (9.16): "All die *yajnas*, Verehrungen, Opfer, die Menschen gemäss den Smritis oder den ethischen Kodexes wie Manu, Yajnavalkya, Parasara etc. ausführen, das bin auch Ich."

Ahaṁ kratur ahaṁ yajñaḥ svadhāham aham auṣadham. Einmal im Monat oder einmal im Jahr gibt es die *sraddha* Zeremonie, bei der den Vorfahren Reisbällchen geopfert werden. "Der Geist, der diesem Opfer innewohnt, bin Ich auch. Ich bin hinter der Medizin, die du nimmst, wenn du krank bist. Ich bin die Heilkraft, das heilende Elemente in all diesen Arzneien." *Mantro'ham*: "Das Mantra, dass du während des *japas* chantest, Ich bin darin." *Aham evājyam*: Das Ghee oder die geklärte Butter, die du während des Opfers darbringst, darin bin Ich." *Aham agniḥ*: "Das Feuer, das im *yajna* aufflammt, das bin auch Ich. Das *bhasma*, das entsteht nach dem die Opferung gemacht wurde, das bin auch Ich."

"Ich bin der Grossvater der ganzen Schöpfung. Ich bin der Vater von allem." *Pitāham asya jagata* (9.17): Ich bin der Vater, das höchste Väterliche. Die Welt ist sozusagen meine Nachkommenschaft. Ich bin der Vater, der höchste Vater im Himmel, dieses Kosmos." *Mātā dhātā pitāmaha*: "Gleichzeitig bin ich auch die Mutter." "Ich bin der Erhalter, der Vater und die Mutter aller Wesen; ich bin der Grossvater von jedem, da ich selbst der Vater von Brahma bin. Ich bin die eine höchste Wirklichkeit die letztendlich erkannt werden muss, und bei der es, nachdem sie erkannt wurde, keine Notwendigkeit gibt, noch irgendetwas anderes zu kennen." *Vedyaṁ pavitram oṁkāra*: "Ich bin der Geist hinter dem *omkara, pranava*. Die kosmische Schwingung bin nur Ich." *Rk sāma yajur eva ca*: "Die drei Vedas legen Mich dar. Der Geist hinter den Mantras der drei Vedas - Rigveda, Yajurveda, Samaveda - bin nur Ich." Der eine Gott wird in all den Mantras der drei Vedas gepriesen - Rig, Yajur, Sama.

Gatir bhartā (9.18): "Ich bin die endgültige Zuflucht aller Menschen. Wenn alles falsch läuft, wirst du letztendlich nur zu Mir kommen müssen. Ich bin *gati*, der endgültige Ort, die endgültige Zuflucht, *sarana*, das Zuhause und der Ruheort von jedem. Ich bin der Träger, der Erhalter und der Ernährer aller Wesen. Ich bin der Oberherr aller Wesen; alle Götter stehen unter Mir und keiner ist Mir gleich. Ich bin der Zeuge, und dennoch nicht an diesem ganzen Schauspiel der Schöpfung beteiligt, ungeachtet der Tatsache, dass sich nichts ohne Mich bewegen kann. Ich bin der höchste Ort - *nivāsaḥ* - und der Freund aller Wesen." *Śaraṇaṁ suhṛt*: "Da ich der wirkliche Freund aller erschaffenen Wesen bin, der wirkliche Freund von jedem von euch, müsst ihr des einen oder anderen Tages zu Mir als einer endgültigen Zuflucht kommen." *Prabhavaḥ*: "Alles geht von Mir aus." *Pralayaḥ*: "Alles löst sich in Mir auf." *Sthānaṁ*: "Schliesslich ruht es in mir." *Nidhānaṁ*: "Der wirklichen Wurzel aller Dinge." *Bījam*: "Dem essentiellen Samen der Schöpfung." *Avyayam*: "Ich bin unvergänglich."

Tapāmyaham ahaṁ varṣaṁ nigṛṇhāmyutsṛjāmi ca (9.19): "Ich erzeuge Hitze durch die Sonne. Ich erschaffe Regen durch die Kraft meines Willens. Ich setze die Kräfte der Natur frei uns ziehe sie zurück." Dies sieht manchmal freundlich

aus, und manchmal sieht es sehr unfreundlich aus. Wenn Gott Seine Energie durch die Naturkräfte freisetzt, dann scheint die Natur zu glitzern, zu lächeln und zu regnen, und alles ist grün und blüht; aber wenn Er seine Energie zurückzieht, trocknet es aus wie bei einer Dürre.

"Ich bin der endgültige Sitz aller Seelen; Ich bin auch der Tod aller Wesen. Unsterblichkeit und Tod sind beide Ich. Ich bin es, der alle sterblichen Elemente in die todlose Ewigkeit Meines eigenen transzendenten Wesens umwandelt. Ich bin es auch, der alles durch den Prozess des evolutionären Fortschritts der Natur und den Zyklus der Zeit zerstört." Auf die vielen Zyklen wird in früheren Versen Bezug genommen. *Sad asaccāham arjuna*: "Ich bin Existenz und Nicht-Existenz." Er hat nichts ungesagt gelassen.

"Ich bin Existenz und Nichtexistenz, Sein und Nichtsein, dies und das, hier und dort, jetzt und dann. Es gibt nichts, was ich nicht bin. Aber sehr wenige Menschen erkennen diese Meine Herrlichkeit." Sie gehen zu den Opferstätten, den *yajnasalas* und Tempeln der Verehrung und bringen äusserlich Anbetung dar und führen Opfer durch um Freude im Himmel von Indra zu gewinnen, indem sie die Mantras des Vedas für *yajnas* wie Rajasuya, Asvamedha, Somayaga etc. verwenden, wie es im Brahmana Teil der Vedas vorgschrieben ist. Sie tun dies, weil sie sich im Himmel erfreuen wollen, und sie erwarten, dass dies durch die Opfer, die sie mit den Mantras der Vedas machen, erreicht wird. Sie gehen zweifelsohne zum Himmel, aber die Verdienste, die durch das Ausführen des grössten aller Opfer hervorgerufen werden, haben einen Anfang und ein Ende. Da diese Verdienste aus dem Opfer hervorgegangen sind, werden sie auch enden, durch ihre Erschöpfung durch Erfahrung. Nachdem wir die Herrlichkeiten von Indras Himmel genossen haben, werden wir kopfüber auf die Erde zurückfallen. Darum nützt es nicht, wenn wir um Svarga oder himmlische Freuden bitten, durch die Ausführung vedischer Opfer oder durch äusserlich motivierte Rituale irgendeiner Art, selbst wenn sie in Form von Verehrung in einem Tempel sind. Solche Menschen, die nach Svargaloka oder zum Himmel gehen, betreten Indras Wohnstatt und geniessen die himmlische Seligkeit des Ortes. Danach - *kṣīṇe puṇye martyalokaṁ viśanti* - wenn die *punyas* oder Verdienste dieser Menschen langsam abnehmen und schliesslich erschöpft sind, kommen sie noch einmal in diese Welt - *evaṁ trayīdharmam*.

Traividyā māṁ somapāḥ pūtapāpā yajñair iṣṭvā svargatiṁ prārthayante, te puṇyam āsādya surendralokam aśnanti divyān divi devabhogān; *te taṁ bhuktvā svargalokaṁ viśālaṁ kṣīṇe puṇye martyalokaṁ viśanti, evaṁ trayīdharmam anuprapannā gatāgataṁ kāmakāmā labhante* (9.20-21): Diejenigen, die den Sinnesgenüssen nachlaufen, diejenigen, die sich durch die Manifestationen ihrer individuellen Persönlichkeiten erfreuen wollen - die selbst im Himmel fortbestehen, aufgrund der Tatsache, dass Egoität selbst dort in einer subtilen Form besteht - deren Freuden kommen zu einem Ende und sie kommen zurück wie gefallene Engel, aller Herrlichkeit beraubt und noch einmal das Chaos der weltlichen Existenz erleidend.

Jetzt kommt ein Anhänger-Vers. Ein Anhänger ist ein sehr bedeutender Schmuck bei einer Kette. Selbst bei einer Blumenkette gibt es eine grosse Blume

in der Mitte, die der Anhänger genannt wird, die die gesamte Kette verherrlicht und zu ihrer Schönheit beiträgt, egal ob es ein Goldschmuck oder eine Blumengirlande ist. So etwas ist auch dieser Vers, den wir jetzt hören. *Ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupāsate, teṣāṁ nityābhiyuktānāṁ yogakṣemaṁ vahāmyaham* (9.22): "Ich werde für jeden sorgen, der ungeteilt mit mir vereint ist. Ich werde alles zur Verfügung stellen, was sie nicht haben, und nachdem ich ihnen alles gegeben habe, was sie nicht haben, werde ich auch dafür Sorge tragen, dass es ihnen nicht weggenommen wird." Dieser Vers ist hochbedeutsam, und wir werden seine Bedeutung ein wenig später erörtern.

Diskurs 28

Das neunte Kapitel endet: Ungeteilte Hingabe an Gott

Ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupāsate, teṣāṁ nityāb-hiyuktānāṁ yogakṣemaṁ vahāmyaham (9.22): „Wenn du bei mir Zuflucht nimmst, wird es Meine Pflicht sein, mich um dich zu kümmern. Ich werde dich mit allem ausstatten, was du benötigst, und ich werde dafür sorgen dass das, womit du ausgestattet wurdest, sicher ist". Dies ist eine mitfühlende Aussage. Es wird uns nicht nur gegeben werden, was wir brauchen, sondern das, was gegeben wird, wird beschützt, gesichert.

Kommentatoren haben eine Frage: Ist Gott nicht zu jedem freundlich, oder ist Er nur zu denjenigen freundlichen, die bewusst bei ihm Zuflucht suchen? Gibt Er nicht Nahrung, Kleidung und Obdach für jeden, oder gibt Er es nur denjenigen, die bei Ihm Zuflucht suchen?

Ja, es stimmt, dass der allmächtige Herr sich um jeden kümmert, und dass selbst einer Ameise das gegeben wird, was sie braucht. Aber man sagt, dass im Fall gewöhnlicher Individuen der Schutz durch eine Reihe von Handlungen gewährt wird. Ihre karmischen Körper sind auf eine sehr direkte Weise mit dem höchsten Wesen verbunden, während direkte Handlung verschieden ist von indirekter Hilfe, die durch Hilfsmittel, Stellvertreter, geringere Götter oder durch das Reifen von Karma gegeben wird. Im Falle derjenigen, die vollkommen mit Gott vereint sind – wie die Heiligen Tukaram, Jnanandev, Ekanath und anderen – stellt Gott nicht nur zur Verfügung, was sie brauchen; Er wird sozusagen eine Art von Diener für diese *bhaktas*.

Es gab einen Brahmanen, der dieses *sloka* sehr mochte. Er gab sich diesem einen Vers vollständig hin und vertraute vollständig auf Gottes Gnade und Mitgefühl und Fähigkeit, ihm alles zu geben. Er war ein Bettler, und er musste jeden Tag um Almosen bitten. Er hatte eine Familie, die er ernähren musste – Kinder, die nach Essen weinten – und jeden Tag musste er herumgehen um genug Almosen für den Unterhalt seiner Familie zu bekommen. Eines Tages geschah es, dass obwohl er den ganzen Tag bis Sonnenuntergang durch die Strassen gewandert war, er nicht einmal ein Reiskorn bekommen hatte. Er kam enttäuscht zurück.

Die Kinder fragten: „Papa! Wo ist das Essen?"

Seine Frau fragte: „Was ist passiert?"

Er antwortete: „Ich weiss es nicht. Gott hat mich im Stich gelassen. Er hat Sein Versprechen nicht erfüllt. Ich habe mein Bestes versucht und bin den ganzen Tag gewandert, aber ich konnte nicht einmal ein Getreidekorn bekommen."

Seine Kinder weinten, und seine Frau war ängstlich.

„Dieses Versprechen ist falsch!" rief der Brahmane ärgerlich aus.

In diesen Tagen waren die heiligen Schriften auf Palmblättern geschrieben, da es noch keinen Papierdruck gab. Also war der Vers aus der Bhagavadgita - *ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupā-sate, teṣāṁ nityābhiyuktānāṁ*

yogakṣemaṁ vahāmyaham- auf ein Palmblatt geschrieben. Er zerriss dieses *sloka* mit einem Nagel weil er dachte, es sei ein falsches Versprechen, und verliess das Haus empört.

Ungefähr eine Stunde nachdem er gegangen war, kam ein Junge zu dem Haus mit einer grossen Tasche voller Getreide und Körnern etc., warf ihn auf die Veranda und rief der Frau des Brahmanen, die drinnen war, laut zu: „Hier ist die Verpflegung, die dein Ehemann schickt." Aber die Zunge des Jungen war zerrissen und blutete.

Die Frau fragte: „Wer hat das geschickt?"

„Dein Mann hat es geschickt."

„Mein Mann? Ich bin sehr froh. Was ist mit dir los?"

„Er war sehr böse mit mir, weil ich etwas zu spät dran war, darum hat er mein Zunge verletzt," antwortete der Junge.

„Das ist ein schrecklicher Mann! Was für eine Person ist er? Du bist ein Diener, du hast die Verpflegung gebracht, und er besitzt die Grausamkeit, deine Zunge zu verletzen?" Als sie dies sagte, verschwand der Junge.

Als der Brahmane zurückkam, sagte seine Frau zu ihm: „Was ist mit dir geschehen? Du bist ein Narr. Bist du verrückt geworden? Du hast die Zunge des Jungen verletzt, der die Verpflegung gebracht hat, die du geschickt hast."

„Ich habe keine Verpflegung geschickt," sagte er. „Ich habe niemandem die Zunge verletzt. Wo ist die Ration?"

Sie zeigte ihm die Tasche. „Die Verpflegung reicht für einen Monat," sagte sie, „aber Blut floss von der verletzten Zunge des Jungen."

Er fiel der Frau zu Füssen und sagte: „Von heute an bist du mein Guru, weil du das *darshan* des Herrn hattest. Ich bin ein Sünder. Weil ich das *sloka* zerrissen habe, konnte ich Ihn nicht sehen."

Es gibt viele Geschichten dieser Art. Es gab einen Vorfall, der sich vor einiger Zeit im Punjab ereignete. Ein Bahnwärter musste um acht Uhr abends zum Dienst, und davor ging er zu einem *satsang*. Er dachte, er würde bis um acht Uhr im *satsang* bleiben und dann zum Bahnhof gehen. Der *satsang* inspirierte ihn in einem solchen Masse, dass er in einen Zustand der Ekstase verfiel. Er blieb die ganze Nacht in diesem Zustand und vergass die Zeit. Morgens wurde ihm bewusst, dass er nicht zu seiner Arbeit am Bahnhof gegangen war und er dachte: „Was ist mit dem Zug passiert? Was ist los? Was wird jetzt mit mir passieren?"

Er bereute sehr und ging zum leitenden Beamten und sagte: „Es tut mir sehr leid. Ich konnte nicht zum Dienst kommen. Ich weiss nicht, was mit dem Zug passiert ist. Ich hätte Dienst gehabt."

„Was ist los?" fragte der Beamte. „Sie waren im Dienst. Ich habe Sie gesehen."

„Sprechen Sie nicht sarkastisch mit mir. Ich konnte nicht kommen."

„Was sagen Sie? Der Zug kam pünktlich. Sie waren dort. Schauen Sie doch Ihre Unterschrift im Dienstregister an."

Sein Dienst war aufgeführt, und seine Unterschrift war auch dort. Er war verblüfft. Er weinte vor dem Allmächtigen und sagte: „Oh Herr! Wenn Du so freundlich zu mir bist, werde ich mein ganzes Leben nur Dir widmen!" Er reichte

sofort seine Kündigung ein, verliess den Dienst und verbrachte den Rest seines Lebens mit *bhajan* und *kirtan*.

Die Leben von Heiligen sind voll mit Ereignissen dieser Art. Ein weiterer Fall ist Bhadrachala Ramadas, der ins Gefängnis gesteckt wurde, weil er die Goldmünzen eines Nawab, die er an die Armen verteilt hatte, nicht ersetzen konnte. Sofort kam jemand mit einer Tasche voller Goldmünzen und warf sie vor den Nawab.

Die Leben von Heiligen sind andauernde Illustrationen der Wahrheit dieser grossen Aussage des Allmächtigen, die sich nicht nur auf Heilige und Weise anwenden lässt, sondern auf jeden von uns. Vielleicht sind wir gerade dabei, Heilige zu werden.

Ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupāsate, teṣāṁ nityābhiyuktānāṁ yogakṣemaṁ vahāmyaham. Wenn wir ungeteilt mit Ihm vereint sind, in unserer Seele, in unserem Herzen, in unserem Geist und nur Das denken, nur über Das brüten und es an jedem Tag keine andere Beschäftigung ausser dieser gibt, für diejenigen, die immer im tiefsten Geist ihres Wesen vereint sind, für sie gibt es keinen Mangel, keine Armut, keine Sorge, kein Leid, keine Angst – denn Gott wird sich darum kümmern, dass alle Dinge in Ordnung gebracht werden. Der Allmächtige ist in Seiner Allwissenheit ewig wach. Hier ist ein Evangelium in einem einzigen Vers, der von den Devotees als wertvoll betrachtet wird, ein Schmuckstück inmitten der grossartigen Schrift der Bhagavadgita.

Ye'pyanyadevatābhaktā yajante śraddhayānvitāḥ, tepi mām eva kaunteya yajanty avidhipūrvakam (9.23). Was ist mit denen, die geringere Götter verehren? Auch sie bekommen ihre Früchte. Es ist schon im siebten Kapitel erklärt worden, dass die Früchte, die sie bekommen, einen Anfang und ein Ende haben werden. Sie verehren das höchste Wesen unbewusst, durch begrenzte Konzepte geringerer Gottheiten. Sie wissen nicht, was sie tatsächlich verehren. Sie haben nur eine enge Vorstellung eines lokalisierten Gottes, der im gegebenen Moment nur eine vorgeschriebene Menge der Sache geben wird, um die gebeten wurde. „Unbewusst verehren sie Mich, weil selbst die kleine Segnung, die von den geringeren Göttern kommt, tatsächlich eine von Mir bewilligte Gabe ist.“ Wir müssen nicht in die Details dieses Themas gehen, da wir es schon im siebten Kapitel studiert haben.

Ahaṁ hi sarvayajñānāṁ bhoktā ca prabhur eva ca (9.24): „Ich bin der Herr aller Früchte der Opfer, Ich bin der Geniessende all der bei den Opfern gemachten Opfergaben und ich bin auch derjenige, der zur Handlung der Opferausführung antreibt; aber die Menschen wissen nicht, dass Ich Das bin.“ *Na tu mām abhijānanti tattvena*: „In Wirklichkeit können die Menschen Mich nicht kennen. Sie kennen Mich nur so, wenn Ich mit Form und Gestalt und Name und Ort ausgestattet bin, entsprechend ihrer Fähigkeit, in Begriffen von Raum, Zeit und Objekten zu denken. Sie leiden aufgrund ihrer begrenzten Vision, obwohl Ich alle Dinge durchdringe und vor ihren Augen als diese Welt erstrahle. Aber die Einsicht ihrer inneren Perspektive kann visualisieren, dass das, was sie mit ihren Augen als die Manifestation dieser Welt sehen, Ich selbst bin, der durch diese Namen und Formen scheint. Durch all die Augen sehe Ich; durch all die Ohren

höre Ich; durch all die Füsse gehe Ich; durch all die Hände greife Ich. All die Aktivitäten aller Individuen sind wirklich Meine Aktivitäten. Ich mache alles. Selbst die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane wird nur durch Mich bewirkt, aber die Menschen erkennen diese Wirklichkeit nicht." *Ātaś cyavanti te*: „Darum fallen sie aufgrund von Anhaftungen an begrenzte Konzepte, was gut und schlecht für sie ist, in diesen Zustand von Wiedergeburt."

Yānti devavratā devān (9.25): „Wenn du Götter verehrst wie Indra, Varuna, Mitra etc., dann wirst du zu ihnen gehen." *Pitṛn yānti pitṛvratāḥ*: „Wenn du die Vorväter, die *pitris*, verehrst, wirst du zu ihnen gehen. *Bhūtāni yānti bhūtejyā*: „Wenn du Dämonen verehrst, wirst du zu den Dämonen gehen." Es gibt dämonische *pisachas* etc., die manchmal als niedrigere Gottheiten betrachtet werden, die kleine *rajasische* und *tamasische* Segnungen gewähren können. Wenn du sie verehrst, wirst du dazu werden. *Yānti madyājinopi mām*: „Wenn du Götter willst, geh zu den Göttern; wenn du *pitris* willst, geh zu den *pitris*, wenn du möchtest, dass dämonische Naturen dir sofort zur Hilfe kommen – okay, mach das; aber wenn du zu Mir kommst, bist du wirklich sicher. Diejenigen, die Mich in Wahrheit verehren – „in Wahrheit" ist das Wort, das unterstrichen werden muss, *tattvena* – nicht wie Ich erscheine, sondern wie ich wirklich in Mir bin, wenn man über Mich kontemplieren kann, wie Ich wirklich in Mir bin, als das ewige Prinzip, das nicht an diesen vergänglichen Namen und Formen beteiligt ist, wenn sie bei Mir Zuflucht nehmen können, indem sie auf diese Weise über Mich meditieren, werden sie wirklich gesegnet sein, und sie werden nicht in eine sterbliche Hülle zurückkehren."

„Ich bin leicht zufriedenzustellen. Meine Verehrung ist nicht schwierig." Wir benötigen keine grossen Mittel, um Gott zufrieden zu stellen. Das *samarpana* oder das *naivedya*, das wir Gott darbringen müssen, ist einfach. *Patraṁ puṣpaṁ phalaṁ toyaṁ* (9.26): „Du kannst ein Blatt darbringen, Ich werde zufrieden sein. Du kannst eine einzelne Blume darbringen, Ich werde zufrieden sein. Du kannst Mir einen Löffel Wasser mit Hingabe darbringen, und Ich werde vollständig damit zufrieden sein. Aber es muss mit Hingabe dargebracht werden." Was dargebracht wird, spielt in den Augen Gottes keine Rolle. Das *bhava* oder das Gefühl, die Art oder Haltung, mit der es dargebracht wird ist das, was zählt. Gott möchte nichts von uns – keine grossen Landstücke, nicht viele Arten von Köstlichkeiten. Gott hat davon genug in Seinem Vaikuntha, in Seinem Kailasa, in Seinem Brahmaloka. Dies werden nicht die Mittel zu Seiner Befriedigung sein. Aber wenn unser Herz dabei ist, dann wird Er es natürlich annehmen. Wenn unser Herz nicht dabei ist, wird dem Opfer die Vitalität genommen. Opfer ohne Vitalität werden nicht angenommen. Und letztendlich kommt die Vitalität nur von uns. Wenn wir uns selbst darbringen wird dies die grösste Freude für Gott sein. Wenn wir etwas darbringen, was uns lieb ist, ist das auch eine Freude für Gott, aber eine geringere Freude. Wenn wir etwas darbringen, was uns nicht lieb ist – eine alte Münze oder einen zerrissenen Geldschein – wird dies Gott nicht befriedigen, weil Er unsere Gefühle und unsere Motive kennt. Selbst bevor wir etwas denken weiss Er, was wir denken werden. Also kann hier keine Täuschung,

kein Trick gespielt werden. „Ich bin auf eine sehr, sehr leichte Weise einfach und zugänglich."

Es wird gesagt, dass Arjuna und Bhima Lord Shiva verehrten. Arjuna sammelte Tonnen um Tonnen von *bilva* Blättern, und brachte bei der Verehrung Shivas Berge dieser Blätter dar. Bhima verehrte auch Lord Shiva, aber er tat es nur in seinem Geist. Er hatte kein physisches Blatt und brachte nichts aus dem Wald, um es Lord Shiva zu opfern. Scheinbar wurden Arjuna und Bhima eines Tages aus irgendeinem Grund zum Kailasa gebracht. Sie sahen, dass von den *ganas* von Shiva Wagenladung um Wagenladung von *bilva* Blättern gebracht und zu seinen Füssen ausgeschüttet wurden. Und einige Leute brachten auch kleine Hände voller Blätter und warfen sie.

Arjuna fragte: „Wer sind diese Leute, die kleine Bündel von Blättern bringen und sie opfern, und wer sind diejenigen, die Wagenladungen davon opfern?"

"Das Bisschen ist das, was von Arjuna geopfert wurde, und die Wagenladungen sind die Opfergaben von Bhima," sagten sie.

"Bhima? Er führt niemals irgendwelche Verehrung durch," sagte Arjuna.

"Er hat die Verehrung durchgeführt, und Lord Shiva ist zufrieden," sagten sie.

Bhima brachte Wagenladungen dar, weil sein Geist dabei war; und Arjuna brachte nur ein klein wenig dar, weil es eine physische Opferung war.

Tad ahaṁ bhaktyupahṛtam aśnāmi: Ein Blatt, ein kleines Teilchen, das an dem Topf hing, in dem Draupadi ihre Mahlzeit zubereitet hatte, stellte jeden im ganzen Universum zufrieden. Ihre Mägen begannen sich zu blähen von der Befriedigung, sich überessen zu haben aufgrund des kleinen Blattes, das in den Mund der kosmischen Person, Bhagavan Sri Krishna, kam. "Ich bin leicht zufrieden gestellt, wenn es Mir mit Hingabe dargebracht wird. Weil du zu Mir gekommen bist mit einem vollkommenen Geist der Selbsthingabe, werde ich annehmen, was du gibst - selbst einen Löffel Wasser oder ein Blatt oder sogar einen Gedanken. Ich werde sogar über den Gedanken glücklich sein, dass du dich mir ergibst. Vergiss die Blätter etc., selbst die Vorstellung davon reicht mir aus. Deine Liebe zu Mir ist für Mich genug, und ich weiss, dass dein Herz mir gehört, und ich werde Mich um dich kümmern."

"Was auch immer du tust, oh Arjuna, bring es Mir dar." *Yyat karoṣi yad aśnāsi yaj juhoṣi dadāsi yat, yat tapasyasi kaunteya tat kuruṣva madarpaṇam* (9.27): "Wenn du irgendetwas im Opfer, *yajna*, darbringst, dann lass es zu Meiner Befriedigung sein. Ich bin der universale *bhokta*, oder der Geniessende aller Opfer. Wenn du irgendetwas isst - eine Mahlzeit, Frühstück, Mittagessen - lass es Mir dargebracht sein."

Diese Art des Opferns von Nahrung, die in Deinen Magen geht, als eine Gabe an den Allmächtigen, wird in der Chhandogya Upanishad beschrieben. Sie wird *pranagnihotra* genannt. *Pranaya svaha, apanaya svaha, vyanaya svaha, samanaya svaha, udanaya svaha* - die Menschen chanten diese Mantras und schlürfen Wasser fünfmal, bevor sie mit ihrer Mahlzeit beginnen. Dies ist ein Ritual, das vor allem Brahmanen bekannt ist. Die Idee ist, dass wir unsere Mahlzeit nicht wie Tiere essen sollten, sie wie Schweine verschlingen oder wie Hunde schlucken. Unsere Einstellung dem Essen gegenüber sollte nicht die eines Tieres sein.

Nahrung ist eine heilige Opfergabe für die Gottheit im Inneren, die alles verdaut, was wir durch das Vaisvanara Feuer essen - *pacāmyannaṁ caturvidham* (15.14). Die *pranas* verdauen die Nahrung. Wenn die *pranas* nicht mit der Nahrung zufrieden sind, die wir in unseren Magen werfen, dann wird sie nicht aufgenommen werden. Gestörte *pranas* werden keine Art von Köstlichkeit aufnehmen können; und wenn der Magen nicht durch Vaisvanara *agni* betätigt wird, dann wird die Nahrung nicht verdaut werden.

"Was auch immer du aussen in der Form von Opfern darbringst, in *yajnashalas*, dies ist eine Opferung für Mich, und was auch immer du innerlich darbringst durch eine Mahlzeit, die du einnimmst, dies ist innerliches *yajna*, das du als *prana-agnihotra* durchführst. Mögen also deine Handlungen mir dargebracht sein, egal ob weltliche oder religiöse - geistlich, militärisch, geschäftlich, den Boden fegen, oder irgendetwas, das du gemäss deiner Lebensstufe und deinem Standort in der Gesellschaft ausführst - lass es Mir hingegeben sein, und du wirst sehen, dass die Wächter der Erde sich im Überfluss um dich kümmern."

„Wenn du *tapas* übst, spirituelle Praxis, Yoga *sadhana*, dann lass auch dies eine Befriedigung für Mich sein.“ Stehe nicht unter dem egoistischen Eindruck, dass du unabhängig etwas Yoga für deine persönliche Errettung übst. Wenn du ein spiritueller Sucher bist, sollte es dieses Ego in dir nicht geben. Du bist ein bescheidener, einfacher Strahl des Allmächtigen, der die Einheit damit sucht. Deshalb sind deine Meditationen tatsächlich die höchste Art von Verehrung, die du ausführst, das grösste *naivedya*, das dargebracht wird, das beste Geschenk, das du als Gott gefällig denken kannst.

Tat kuruṣva madarpaṇam: „Lass all dies Mir hingegeben sein. Lass es keine Verantwortlichkeit auf deiner Seite geben. Übergib Mir alle Verantwortlichkeit und ich werde Mich glücklich schätzen, die Last der ganzen Welt auf Meinem Kopf zu tragen.“

Man sagt, dass Dattatreya, der grosse Weise, eine Tasche trägt, wenn er betteln geht, und er bittet um die Sünden der Menschen. Die Almosen, um die Dattatreya die Menschen bittet, sind ihre Sünden. „Wie viele Sünden hast du begangen? Bring sie her. Ich werde sie in meine Tasche tun.“ Er verdaut das Ganze. Auf gleiche Weise wird Gott all unsere Irrtümer, Fehler, Fehlvorstellungen und sogar Sünden aufnehmen; und wir werden bemerken, dass wir in einem Augenblick durch die Reue für die von uns begangenen Sünden gereinigt sind, durch den Entschluss, diese Sünden nicht wieder zu begehen, und durch eine Hingabe an Gott mit ganzer Seele, dem wir so sehr vertrauen, dass wir ganz und gar glauben – ohne irgendeinen Zweifel, mit allen Nischen unseres Wesens, dass Er uns beschützen wird. Was auch immer wir denken, das wird stattfinden. Woran auch immer wir glauben, das wird sich materialisieren. Was immer wir zutiefst erwarten, das wird uns gewährt werden; und wenn wir die Gnade Gottes erwarten, dann wird sie im Überfluss über uns ausgeschüttet werden.

Śubhāśubhaphalair evaṁ mokṣyase karmabandhanaiḥ, saṁnyāsayogayuktātmā vimukto mām upaiṣyasi (9.28). *Sannyasa* und Yoga sind schon in früheren Kapiteln diskutiert werden – im dritten, vierten und fünften

Kapitel – und es wird hier noch einmal erwähnt. Jemand, der ein Anhänger der Dharmas von *sannyasa* und Yoga ist – Entsagung und tatsächliche Praxis – solch eine Person wird von all den Ergebnissen von guten und schlechten Taten befreit. Das *karmabandha* wird zerbrochen. Karma wird für bindend gehalten, und niemand kann von den Fesseln des Karmas befreit werden. Aber hier ist ein Rezept, um die Kette des Karmas zu zerbrechen; und die Gesetze, die normalerweise in der Welt von Raum und Zeit, dem dreidimensionalen Reich, wirken, wirken nicht im vierdimensionalen Reich. Dies ist die Bedeutung der Aussage, dass selbst Sünden vergeben und zerstört werden. Wenn wir in einem Traum einen Fehler begehen, werden wir nicht dafür bestraft, wenn wir aufwachen. So ist es auch der Fall mit jedem Fehler, den wir hier begehen. Jeder Fehler, selbst jede Sünde, wird vollständig mit Wurzel und Zweigen beseitigt, wenn wir zum Bewusstsein des ewigen vierdimensionalen Absoluten erwacht sind.

Samohaṁ sarvabhūteṣu na me dveṣyo'sti na priyaḥ (9.29): „Ich habe weder Freunde noch Feinde. Wie Sonnenlicht und Regen ergiesse Ich Mich gleichermassen über alle Menschen. Aber wenn du dich Mir nicht öffnest, dann wird das Licht nicht auf dich scheinen und der Regen wird dich auf keine Weise berühren. Ich bin für alle gleichermassen zugänglich." Die grundlegende Wirklichkeit hinter all den Namen und Formen ist ein und dieselbe: *sat-chit-ananda svarupa* – Existenz-Bewusstsein-Seligkeit. Sie ist in allen Namen und Formen gleichermassen gegenwärtig – in unbelebter Materie, in Insekten, in Ameisen, in Reptilien, in Tieren, in Pflanzen, in menschlichen Wesen, in den Göttern im Himmel. Sie ist gleichermassen überall gegenwärtig, so wie der Ozean gleichermassen an der Wurzel aller Wellen, Wogen etc. gegenwärtig ist, die auf seiner Oberfläche erscheinen.

„Ich bin zu allen gleich. Ich habe keinen Freund oder Feind, und ich habe keine Parteilichkeit für irgendeine Person. Die Intensität deiner Meditation wird der bestimmende Faktor des Ausmasses der Gnade sein, die automatisch über dir ausgeschüttet werden wird, und Ich betrachte dich nicht als einen Freund oder einen Feind. Du wirst Mich durch den Geist von *sannyasa* erreichen, Entsagung hinsichtlich aller Namen und Formen, und durch Yoga, das die innere Verbundenheit ist, die du täglich als dein *sadhana* übst." Er ist wie ein Richter des höchsten Gerichts, dessen Urteil vollkommen unparteiisch ist.

Samohaṁ sarvabhūteṣu na me dveṣyo'sti na priyaḥ, ye bhajanti tu māṁ bhaktyā mayi te teṣu cāpyaham: „Ich bin immer in dir, und du bist in Mir, wenn du Mir so ergeben bist, wie Sudama Mir ergeben war, wie Vidura Mir ergeben war, wie Draupadi Mir ergeben war, wie alle Heiligen ergeben waren." Gott ist so freundlich zu sagen, dass Er in uns wohnen und sich um uns kümmern wird, und dass Er uns in Sich stellen und uns vor allen Sorgen des Lebens schützen wird.

Selbst der schlimmste Sünder kann gerettet werden. Es gibt keine Sünde, die nicht im Feuer der Weisheit verbrannt werden kann. *Api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk, sādhur eva sa mantavyaḥ* (9.30): „Derjenige muss als ein Heiliger betrachtet werden – selbst wenn er in den Augen der Leute ein Schuldiger ist, ein Krimineller, ein Sünder – vorausgesetzt, dass er bei Mir

Zuflucht gesucht hat, und sein Herz durch die Reue gereinigt wurde, die er Mir aufrichtig gezeigt hat, ehrlich, ohne irgendein Zurückhalten.“ Es gibt vor Gott keine Sünde. Es gibt vor Ihm keine Hölle, und es gibt keinen Himmel vor Ihm. Wenn es wirklich eine Hölle gäbe, dann würde Gott sie auch sehen; und wenn Er sie sähe, dann wäre sie vor Ihm. Aber das universale Wesen, das Seligkeit ist und die verkörperte Ewigkeit, sieht nicht die Hölle vor Sich.

Die Fehler, die Karmas, die Sorgen und die Höllen und Himmel, von denen wir sprechen, sind Reaktionen, die von den Naturkräften auf unsere eigenen Handlungen ausgelöst werden; und diese Reaktionen können so lange nicht enden, wie wir an Händen und Füssen durch diesen Körper in Begriffen von Raum, Zeit und Objektivität gebunden sind. Aber wenn sich unsere Seele nach jenseits der Begrenzungen dieses Körpers erhebt und an nichts haftet, das in Raum und Zeit ist, dann wird eben das Konzept von Sünde zerstört, weil es nur für die Welt von Raum und Zeit relevant ist. Wenn wir also von Raum und Zeit frei sind, und unsere Verehrung eher durch die Seele erfolgt als durch den Geist oder durch die Hände und Füsse, dann werden alle Kräfte - selbst die grössten Gravitationskräfte der Planeten – überwunden, weil kein Gesetz dieser Welt in diesem ewigen Reich ein Gesetz ist. Die Gesetze der Ewigkeit und der Zeitlichkeit, die uns hier Stück um Stück einfangen und belästigen, und menschengemachte Gesetze, Gesetze der Schriften oder von irgendjemandem gemachte Gesetze – jedes Gesetz wird vollständig negiert. Dies ist so, weil sie nur in der dreidimensionalen Welt von Raum und Zeit gültig sind und im Erwachen der Seele zur universalen Existenz völlig ungültig sind.

Wie ich schon erwähnt habe werden alle Erfahrungen des Traumes beim Aufwachen unwirksam. Was auch immer die Erfahrungen von Sorge oder Freude sind, von Herrschaft oder Bettlertum – was immer wir im Traum durchlebt haben – das Ganze wird auf einen Streich beseitigt nur indem wir aufwachen. Das Wachbewusstsein ist dem Traumbewusstsein überlegen. Ein Bettler im Wachzustand ist sicherlich glücklicher als ein König im Traum. Der Punkt ist nicht, ob man ein König oder ein Bettler ist; der Punkt ist, ob das eigene Bewusstsein überlegen oder unterlegen ist. Das überlegene Bewusstsein dieser Ewigkeit beseitigt alle die Gesetze dieser zeitlichen und irdischen Existenz. "Also muss derjenige als ein Heiliger betrachtet werden, der aus ganzem Herzen bei Mir Zuflucht genommen hat, selbst wenn er in den Augen der Gesellschaft ein sehr schlechter Kerl war, denn *bhajate māṁ ananyabhāk* - ungeteilt, aus ganzem Herzen schmilzt er seine Persönlichkeit. Er hat sich selbst in Mich ergossen."

Hingabe an Gott ist das Thema des siebten und neunten Kapitels, und es ist schwierig, den Geist dieser Art von Hingabe in Worte zu fassen, die vom Allmächtigen von uns erwartet wird. Eine gewöhnliche Hingabe von ritualistischer Art oder *gauna bhakti*, wie sie genannt wird - eine sekundäre Art von Hingabe - wird nicht ausreichen. Nur ein Devotee kann die Vision des Universalen haben und niemand sonst. Selbst mit dem eigenen Lernen, den eigenen Verdiensten aus den Opfern und all dem eigenen *tapasya* kann man diese Vision nicht haben. "Nur *bhaktas* können Mich sehen," ist die Aussage im elften Kapitel. Aber was für eine Art von *bhakti* ist es? Was für eine Art von Hingabe ist

es, die *tapasya* transzendiert, Wohltätigkeit transzendiert, vedisches Wissen transzendiert und jede Art von guter Sache in der Welt transzendiert?

Es ist nichts, was wir durch das Studium der Schriften oder eine Girlande oder das Ausführen von Ritualen in einem Tempel oder Schrein darbringen. Dem allen überlegen ist die Seele, die Gott will - nicht nur unser Geist oder unsere körperliche Persönlichkeit, die Schmerz fühlt und einen Wunsch ausdrückt, sich mit Gott zu vereinen. Das Tiefste in uns fragt nach dem Tiefsten im Kosmos. Das ist die höchste Hingabe, die hier im siebten und neunten Kapitel in unterschiedlichen Formen beschrieben wird. Sie erreicht ihren Höhepunkt in den kommenden Kapiteln bis zum elften, in dem nur noch Gott erstrahlt, unter Ausschluss selbst der Existenz des Devotees.

Diskurs 29

Eine Zusammenfassung der ersten neun Kapitel

Die brillante These des siebten, achten und neunten Kapitels der Gita, die wir studiert haben, ist eine grossartige Theologie, die in eine Reihe kurzer Aussagen zusammengefasst wurde statt zu einem riesigen Opus Magnum, aber jeder Vers ist ein prägnanter Same, der zur weiteren Betrachtung und Ausarbeitung durch Philosophen, Akademiker und Metaphysiker gesät wurde. Die Religion Gottes – wir könnten sagen, die Religion des Menschen – ist hier das wirkliche Thema. In den ersten sechs Kapiteln wurde eine Art von Religion in Gestalt des Anstosses und des Befehls, zum Wohle der Welt zu arbeiten umrissen, Pflicht um der Pflicht Willen, und das Ausüben der eigenen Funktionen in der Gesellschaft als eine Teilnahme, eine notwendige Kooperation mit dem Plan der *prakriti*. Dies war der in den ersten sechs Kapiteln gelegte Schwerpunkt, der in *dhyana* oder Meditation gipfelte, zum Zwecke der Integration des Individuums.

Arbeit, die im Geiste einer freiwilligen Kooperation mit den Naturkräften ausgeführt wird, ist auch eine Art von Religion, weil Religion im Grunde eine Haltung ist, die sich selbst zu transzendieren versucht. Immer, wenn wir Werte des Lebens in Dingen erwarten, die über uns sind, sind wir religiöse Menschen. Aber wenn wir davon ausgehen, dass wir alles umfassend sind und alles nur für uns da ist – dass sich die Wirklichkeiten des Lebens in unseren Persönlichkeiten und in den Persönlichkeiten von anderen, die wie wir sind, konzentrieren und es nichts gibt, was qualitativ dem menschlichen Denken und Handeln überlegen ist – wenn wir es so empfinden, dann sind wir irreligiöse Menschen. Aber wenn wir an eine Wirklichkeit glauben, die über der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Individualität ist, und unsere Pflichten nicht als einen Zwang von einem äusseren Auftrag erfüllen, sondern als einen Anstoss von unserem eigenen Geist zum Zweck der Wiederherstellung unserer eigenen spirituellen Natur, und auch als eine Hilfe, die für die Erhebung von Menschen um uns herum gegeben wird – wenn diese Art von Haltung in der Arbeit, die wir leisten, aufrecht erhalten wird, dann ist Arbeit auch Religion.

Wenn wir Gott in das Bild unserer Existenz in der Welt bringen, dann spüren wir, dass wahre Religion beginnt. Obwohl es zweifelsohne wahr ist, dass philosophisch gesprochen Teilnahme an der universalen Aktivität der *prakriti* eine Religion ist, und sie kann nichts geringeres als wahre Religion sein, sehnen wir uns nach Gott, aber sehnen wir uns nicht nach der Arbeit. Man versteht die Werte des Lebens falsch wenn man denkt, dass Gott ausserhalb des Bereichs der Arbeit ist. Der Geist, in seiner Aufspaltung in psychische Operationen, erschafft eine Unterscheidung zwischen der Welt und Gott, und es ist für den menschlichen Geist schwer zu glauben, dass irgendetwas, was diese Welt betrifft, irgendeine Verbindung mit Gott hat.

Also stehen wir sehr unter Druck die Doktrin zu akzeptieren, dass Arbeit auch eine göttliche Verehrung ist, obwohl uns dies zwanzigmal, hundertmal,

tausendmal gesagt wurde. Wir neigen dazu es zu glauben aufgrund unserer Empfänglichkeit dafür, eine grössere Wirklichkeit in der menschlichen Gesellschaft als uns selbst zu akzeptieren, und auch unserer Akzeptanz der Tatsache, dass die Natur uns zwingt, an ihrem Plan mitzuarbeiten. Philosophisch und in Augenblicken der Rationalität akzeptieren wir ihren Plan; und dennoch hungern wir nach etwas, was nicht Arbeit ist. Das Wort „Arbeit“ ist ein Gräuel aufgrund unseres Konzepts von der Gottheit, die wir verehren wollen, darum ist es für uns sehr schwierig geworden, Göttlichkeit in der Arbeit zu sehen.

Die Bhagavadgita hat versucht, diese Fehlvorstellung in unseren Köpfen zu zerstreuen, dass Aktivitäten in der Welt nicht auch göttliche Verehrung sein können, was im Gegensatz zum gewöhnlichen Glauben der Sinnesorgane und des Geistes steht, die an den Freuden des Körpers und der Sinne beteiligt sind. Die Bhagavadgita legt eine starke Betonung auf die Tatsache, dass Aktivität nicht der Göttlichkeit widerspricht und Arbeit nicht disharmonisch mit Gott ist. Dies ist so aufgrund der Tatsache, dass Arbeit mit Gottes Schöpfung verbunden ist. Insofern sie eine lebendige Verbindung zu Gottes Schöpfung hat, hat sie auch eine Verbindung zu Gott; also ist auch Arbeit Religion.

Um für die höheren Instinkte eines Rufs nach Gott in Seinem transzendenten Aspekt zu sorgen, geht die Bhagavadgita in das Wesentliche einer unsterblichen Essenz, die unserer Teilnahme an religiösen Werken vorsteht – Gott, wie wir wollen, dass Gott ist, und nicht Gott wie wir nicht wollen, dass Er ist. In unserer Ruhelosigkeit, in unserer Begierde nach Vergnügen und Müssiggang, und unserer Langeweile mit dem Leben als Ganzem wollen wir nicht, dass Gott darauf besteht, dass wir in dieser Welt arbeiten. Stattdessen wünschen wir uns sehr, dass Er uns auffordert, uns von jedem Zwang zu arbeiten zu lösen. Aber das ist nicht die Natur Gottes. Er möchte, dass wir die organische Verbindung zwischen der Welt und Gott akzeptieren, und deshalb ist Arbeit Religion.

Die rein theologische, religiöse Lehre, die uns ab dem siebten Kapitel präsentiert wird, ist eine neue Art des Lehrens: die Gottheit präsentiert sich als alle Dinge in der Schöpfung; die fünf Elemente sind die Manifestation Gottes niedriger *prakriti*; die Lebenskraft oder das *prana*, das im Kosmos wirkt, ist die höhere *prakriti*; es gibt vier Arten von Devotees; jeder ist in der Lage, eines Tages Gott zu verwirklichen, vorausgesetzt, die eigene Hingabe an Gott ist rein. Dies ist der Schwerpunkt des siebten Kapitels.

In Verbindung mit diesem Thema der wahren Religion und universalen Religion ist automatisch eine Frage aufgekommen: „Was geschieht mit dem religiösen Menschen, nach dem er gestorben ist?“ Oft entsteht diese Frage in uns: „Was wird morgen mit mir geschehen? Ich bin ein alter Mann. Eines Tages werde ich diese Welt verlassen. Auf welche Weise wird meine Religion mir helfen?“

Die Antwort auf diese Frage kommt im achten Kapitel. Das Leben ist kontinuierlich und endet nicht mit dem Tod, und also wird jede religiöse Handlung, die zu unseren Verdiensten zählt, ins nächste Leben weitergetragen werden. Unsere Persönlichkeit stirbt nicht psychologisch, wenn sie körperlich stirbt, und all die Dinge, die wir in dieser Welt getan haben, gut und schlecht, werden weitergetragen. Darum wird betont, dass wir zum Zeitpunkt des Todes

nur an Gott denken dürfen. Insofern, als es nicht einfach ist, zur Zeit des Sterben an Gott als ein Absolutes zu denken – aufgrund der vielen körperlichen Schwierigkeiten, die uns quälen mögen – wird noch einmal betont, dass wir das ganze Leben hindurch ein Leben der Religion leben müssen. Das gesamte Leben des menschlichen Wesens sollte eine Umwandlung der Persönlichkeit in der Gestalt göttlicher Verehrung sein; und es ist uns auferlegt, dass zur Zeit des Sterbens der Gedanke nicht irgendetwas Unwichtiges sein sollte, sondern das höchste Absolute sein sollte.

Das neunte Kapitel führt dieses Thema weiter. Ein interessanter Vers, den wir gestern diskutiert haben, sagt, dass Gott sich sozusagen persönlich um alle Menschen als seine ihm nahen und lieben Kinder kümmert, und dass Er uns mit allem ausstatten wird, was wir benötigen. Selbst der schlimmste Sünder kann ganz religiös werden: *api cet sudurācāro* (9.30); *ye'pi syuḥ pāpayonayaḥ* (9.32). Gegen Ende des Kapitels wird gesagt, dass selbst der schlimmste Sünder - sehr schlechte Leute, böse Personen – auch Gott erreichen können. Sie werden nicht zur Hölle verdammt. Ewige Verdammnis ist nicht die Lehre der Bhagavadgita. Es gibt in einem gewissen Ausmass Bestrafung, die gegeben wird aufgrund von falschen Handlungen, die in dieser Welt ausgeführt werden, und denen die gerechte Strafe automatisch folgt. Die Handlung brütet die Reaktion aus. Es ist keine Strafe, die von irgendjemandem gegeben wird; es ist eine Bestrafung, die von der Handlung selbst als automatische Reaktion gegeben wird, die aufgrund der Handlung entsteht – egal ob sie gut oder schlecht ist, positiv oder negativ, harmonisch oder unharmonisch. Eine völlige Ablehnung irgendeiner Person gibt es nicht im Aufbau von Gottes Gesetz. „Alle sind Mir willkommen, egal ob hoch oder nieder."

Das Gedicht *Abou Ben Adhem* von Leigh Hunt beschreibt wie die bescheidenste Person, die in der menschlichen Geschichte unbekannt war und über die nichts aufgezeichnet wurde, den ersten Ruf von Gott bekam. Berühmte Menschen erkennen Gott nicht so leicht. Die grössten Weisen und Heiligen sind in der Welt unbekannte Personen; die Bekannten sind nur Helden zweiten Ranges. Die grössten der Wesen, die kommen um die Menschheit nur durch ihre Existenz und ihr Denken zu erretten, führen keine Handlung im historischen oder politischen Sinne aus. Sie setzen bloss eine Energie frei – eine sie umgebende Aura, ein Potential – die die ganze Erde durchdringt. Es wird uns in unseren Schriften gesagt, dass Vyasa und Narayana um der Solidarität mit der Menschheit Willen in Badarikashrama leben und durch ihre blosse Existenz unsichtbar Wunder bewirken – und nicht notwendigerweise durch die Bewegung ihrer Hände und Füsse.

Das neunte Kapitel umfasst das gesamte Thema indem es sagt, dass die schlimmsten Menschen auch berufen sind. Tatsächlich gibt es so etwas wie die schlimmsten Menschen nicht. Tatsächlich kann die Sünde vor Gott nicht bestehen. So etwas wie die Ursünde oder Adams Sünde oder meine oder deine Sünde oder unvergängliche Sünde gibt es nicht; diese Lehren gibt es hier nicht. Selbst die Hölle ist eine Art von Fegefeuer, wie ein zeitlich begrenztes Gefängnis. Niemandes Geist wird für immer zu einer Ewigkeit des Leidens verdammt.

Aufgrund der mitfühlenden Gegenwart des immanenten Gottes in allen Dingen und weil es nichts für Gott Äusserliches gibt, gibt es so etwas wie eine Ewigkeit des Leidens oder ewige Verdammnis nicht. Selbst die Hölle kann nicht ausserhalb von Ihm sein.

Manmanā bhava (9.34): „Konzentriere Deinen Geist auf Mich." *Madbhakta*: „Sei Mir ergeben." *Madyājī*: „Führe Opfer für Mich durch." *Māṁ namaskuru*: „Werfe dich vor Mir nieder." *Mām evaiṣyasi*: „Du wirst Mich erreichen." *Yuktvaivam ātmānaṁ matparāyaṇaḥ*: Ewig im Zustand des Yogas seiend, der die Einheit von dir mit Mir ist, sollst du in Mir sein und ich soll in dir sein."

Dies wurde auf schöne Weise in den abschliessenden Versen des sechsten Kapitelns ausgedrückt:

sarvabhūtastham ātmānaṁ sarvabhūtāni cātmani
īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ(6.29)
yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati
tasyāhaṁ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati (6.30)
sarvabhūtasthitaṁ yo māṁ bhajatyekatvam āsthitaḥ
sarvathā vartamāno'pi sa yogī mayi vartate (6.31)

Hier wird spezifisch gesagt : „Was auch immer dein Verhalten sein mag, wenn du dich Mir wirklich ergibst, bist du erlöst." *Sarvathā vartamānopi*: „Was auch immer das Verhalten einer Person sein mag, wenn sein Geist mit dem Absoluten vereint ist - *sa yogī mayi vartate* – ist dieser Yogi in Mir, er ist in Meinem Geist untergebracht."

Ātmaupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo'rjuna, sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ (6.32). Es gibt einen schrittweisen Aufstieg des religiösen Geistes vom Anfang bis zum Ende der Kapitel, die wir studiert haben. In den frühen Kapiteln wird eine Distanz zwischen Gott und dem Menschen bewahrt, angefangen mit einer wirklich sehr grossen Distanz im ersten Kapitel. Schrittweise verringert sich diese Distanz bis wir zu fühlen beginnen, dass Gott ein Lehrer ist, ein Freund, ein guter Philosoph und Führer und schliesslich ein Erlöser. Wir werden zu den Höhen des Denkens gebracht, die verkünden, dass Gott nicht bloss ein Freund, ein Philosoph und ein Führer im gewöhnlichen Sinne ist, wie der historische Krishna für den historischen Arjuna erscheinen mag. Die Höhen werden im siebten Kapitel noch ausgeprägter, wenn uns gesagt wird, dass Gott viel mehr ist als unser gewöhnlicher menschlicher Freund; Er ist der Schöpfer des Universum selbst. *Ahaṁ sarvasya prabhava* (10.8): Alles geht von Mir aus. *Mattaḥ parataraṁ nānyat kiñcid* (7.7): Nichts existiert ausserhalb von Mir. Der kreative Aspekt Gottes wird im siebten Kapitel besonders deutlich angesprochen. Und dennoch wird eine Art von Distanz zwischen Gott und der Welt bewahrt, weil wir spüren, dass Gott die Welt erschaffen hat und Er deshalb ein wenig von der Welt entfernt sein muss. Sagen wir nicht, dass Gott im Himmel ist?

Während es in den früheren Kapiteln, bis zum sechsten, tatsächlich eine grosse Distanz zwischen Gott und der Welt gibt, wird uns im siebten Kapitel etwas Trost gegeben durch die Lehre, dass Gott, der der Schöpfer des Universums ist, immanent und deshalb zu allen Zeiten bei uns ist. Gott ist sowohl

innerhalb als auch ausserhalb von uns. Die Distanz zwischen Gott und dem Menschen wird im achten Kapitel, das die Theorie vorstellt, dass Gott nach dem Tod erreicht wird, wieder etwas stärker betont. *Antakāle ca mām eva smaran muktvā kalevaram* (8.5); *sa yāti paramāṁ gatim* (8.13): „Wenn du zum Zeitpunkt des Todes an Mich denkst, wirst du Mich erreichen.“ Es wird nicht erwähnt, dass wir Gott jetzt, in dieser Welt erreichen können. Können wir Gott erreichen, während wir lebendig sind? Oder erreichen wir Gott nur nach dem Tod?

Die Entfernung des Schöpfers als einer übernatürlichen Transzendenz, als einem Vater im Himmel, ist eine Vorstellung, die im siebten Kapitel in unserem Geist entstehen mag; und dass wir Gott erst nach dem Tod erreichen können, ist eine Vorstellung, die im achten Kapitel entstehen mag. Aber man sollte Gott nicht so betrachten, dass er erst nach dem Tod erreichbar ist. Dass Gott sich sogar heute um unsere Bedürfnisse kümmert, wird besonders im neunten Kapitel betont. *Ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupāsate, teṣāṁ nityābhiyuktānāṁ yogakṣemaṁ vahāmyaham* (9.22): Gott ist nicht transzendent, sitzt im Himmel und blickt uns leidenschaftslos und unbeteiligt an, Er ist vielmehr sehr beteiligt. Gott kommt auf die Erde und in die Küche des menschlichen Wesens, und er versorgt uns mit Nahrung und all unseren Bedürfnissen und schützt uns auf jede Weise. So bringt im neunten Kapitel der religiöse Geist Gott eben sozusagen auf die Erde, und die Entfernung zwischen Gott und dem Menschen nimmt sehr spürbar ab. „Ich bin überall,“ ist die im neunten Kapitel getroffene Aussage.

Diskurs 30

Das zehnte Kapitel beginnt: Die Herrlichkeiten Gottes

Im zehnten Kapitel schreiten wir weiter, zu einer stärkeren Betonung der Immanenz Gottes voran – nicht Gott, der manchmal kommt, wenn wir in einem Zustand der Not sind, nicht ein Gott der uns dann mit dem versorgt, was wir brauchen, wenn wir es brauchen, sondern Gott, der sich ewig in allen Dingen befindet, die die Herrlichkeiten dieser Welt sind.

Es gibt etwas, was Herrlichkeit genannt wird, Erhebung des Bewusstseins, Genie, übernatürliche Kraft, hohe Achtbarkeit, die Kraft anzuziehen – etwas, was es uns nicht erlauben wird, unseren Geist davon wegzunehmen. Es gibt bestimmte Dinge, von denen wir unseren Geist nicht wegnehmen können, aufgrund ihrer Schönheit oder Grossartigkeit. Wenn wir den schönen Vollmond an einem klaren Himmel betrachten, dann wollen wir nicht wegschauen. Wir starren weiterhin auf dieses funkelnde, schöne, weiche, sozusagen Honig verströmende Glühen – den Vollmond, der mit seinen Strahlen Ruhe und Kühle ausstrahlt. Die Schönheit des Vollmondes zieht uns an; aber die Schönheit des Ozeans ist von einer anderen Art. Er erhebt unseren Geist durch die Erhabenheit seiner Überlegenheit uns gegenüber. Nimm das Beispiel eines Elefanten. Wir würden ihn immer wieder anschauen, aus einem Grund, den wir nicht verstehen können. Aus einem bestimmten Grund wollen wir unsere Augen nicht vom Vollmond nehmen wegen der Schönheit. Warum wollen wir einen Elefanten anschauen? Ist er schön? Er ist majestätisch, und er lässt uns in einem gewissen Masse bescheiden werden. Unser Ego fühlt sich sehr klein vor der Macht des Elefanten, und deshalb spüren wir die Grossartigkeit und Macht des Elefanten. Wir halten eine respektvolle Entfernung zu ihm ein, aufgrund der Bescheidenheit, die wir wegen der Grösse seines Körpers und der Grossartigkeit seiner Macht empfinden. Also ist es Majestät, die uns hier anzieht, nicht Schönheit. Auf ähnliche Weise lässt uns die Erhabenheit, die Macht, der Schrecken und die Kapazität des Ozeans, uns zu zerstören, und die Ausdehnung, die weit jenseits unseres Egoismus ist, ihn mit grosser Verwunderung anblicken. „Oh, was für ein Wunder ist der grosse Ozean mit seinen Wellen, schrecklich in ihrer Natur!“ Also können wir von Dingen entweder aufgrund ihrer Schönheit oder ihrer Erhabenheit angezogen werden.

Gott ist sowohl Schönheit als auch Erhabenheit. Meistens betrachten die Religionen Gott nicht als eine schöne Person; dies wird nicht betont. Also fürchten wir Gott immer als einen Richter des höchsten Gerichts oder einen Polizisten, und wir denken, dass er respektiert werden muss aufgrund seiner Macht und seiner Fähigkeit, uns zu bestrafen. Wir fürchten Gott. Wir nehmen Gott nicht so an, als ob Er eine schöne, geliebte Sache sei. Warum ist das so? Es ist so, weil in allen religiösen Kreisen – in allen Religionen, egal ob semitisch oder indisch – die Vaterschaft Gottes betont wird. Dass die Vaterschaft Gottes in allen Religionen betont wird, ist etwas sehr Sonderbares. Es mag aufgrund der

historischen Umstände sein oder weil Propheten und die Vorväter der heiligen Schriften vor allem Männer waren. Was auch immer der Grund sein mag, es scheint, dass die Vaterschaft Gottes in allen Religionen überbetont wurde, als ob er nur Vater sei.

Gott ist auch Mutter. In Indien wurde uns die Verehrung der Mutter – Shakti-Verehrung – eingeimpft. Diese andere Seite Gottes, der weibliche Aspekt, ist nicht vollständig vom männlichen Aspekt abgeschnitten, so als ob Gott nur männlich und nicht weiblich wäre. Das *ardhanarishvara tattva*, oder die Einheit der beiden polaren Essenzen, das Positive und das Negative, werden im *ardhanarishvara tattva* von Lord Shiva beachtet, in dem Shiva und Shakti eine Person sind. Wie es in religiöser Sprache, besonders in Indien, gesagt wird, bilden Ehemann und Ehefrau eine Person. Sie sind nicht zwei verschiedene Personen. Obwohl sie körperlich zwei Personen zu sein scheinen, ist ihre Seele eine.

Die Vorstellung der Shakti Verehrung – der Geist dabei ist die Einheit zwischen dem Positiven und dem Negativen, und es gibt keine Kluft zwischen Mann und Frau – wurde in Indien eingeführt; und dennoch herrscht das Konzept der Vaterschaft vor. Obwohl wir akzeptieren mögen, dass Gott auch als Mutter gedacht und als Shakti oder Devi verehrt werden kann, denken wir an Gott vor allem als höchst gerecht – ein Gesetzgeber, ein Richter, ein Schrecken, der uns nur dann segnet, wenn Er zufrieden ist, und uns bestraft, wenn Er nicht zufrieden ist.

Denken wir, dass Gott schön ist? *Sakshan manmatha-manmathah* (S.B. 10.32.2) ist ein im Bhagavatam verwendeter Begriff: „Er ist der Cupid der Cupids, die Schönheit der Schönen.“ Selbst wenn die Essenzen aller schönen Dinge in der Welt – die Quintessenz der schönsten Dinge, egal ob menschlich oder etwas anderes, was auch immer es sein mag – zusammengenommen werden, wird dies nicht vor der Schönheit Gottes bestehen. Es ist sehr bedauerlich, dass Gott immer nur als schrecklich betrachtet wird, als ein Richter, als eine furchteinflössende Person. Er ist der Bezauberndste. Der bezaubernde, schöne Charakter Gottes wird besonders im Leben von Bhagavan Sri Krishna deutlich gezeigt, der die Macht der Mächtigen ist, die Stärke der Starken, und der die Vaterschaft Gottes in dieser gewaltigen Inkarnation als die Höhe der yogischen Ekstase und Macht darstellt; und dennoch war er die Schönheit der Schönheiten. Das Bhagavata Purana und das Mahabharata beschreiben Bhagavan Sri Krishna auch als eine Inkarnation Gottes, und sie entfernen die bruchstückhafte Ansicht Gottes als nur einem Vater, der in seiner Haltung bloss gerecht und gesetzesmässig ist, statt mitfühlend und freundlich. Die Freundlichkeit Gottes, die Macht Gottes, die Transzendenz Gottes, die Überlegenheit Gottes, die Schönheit Gottes, die Fähigkeit Gottes zu bezaubern, die enorme Anziehung, die Er auf uns ausübt, wird in Bhagavan Sri Krishna dargestellt, der eine vollständige Inkarnation Gottes ist.

Die Herrlichkeiten Gottes werden im zehnten Kapitel detailliert dargestellt. Diese Herrlichkeiten können in bestimmten verbesserten, erhabenen Dingen gesehen werden, die jenseits der gewöhnlichen menschlichen Konzepte sind.

„Wo bist Du tatsächlich in dieser Welt gegenwärtig, oh Herr? Du hast gesagt, dass Du in allen Dingen bist. Bist Du in einem Atom? Bist Du in einem Mülleimer? Bist Du in einem Traum? Bist Du in einem Stein? Wo bist Du?“

„Ich bin zweifelsohne in allem, und dennoch kann Meine Gegenwart besonders in bestimmten erhabenen Manifestationen empfunden werden.“ Mit dieser Beschreibung betreten wir das herrlichste Kapitel, das zehnte – indem Sri Bhagavan selbst zu sprechen beginnt, ohne dass Arjuna eine Frage gestellt hat. „Ich werde dir mehr über Meine Herrlichkeiten und Meine überirdische Grösse erzählen.“

Śrībhagavānuvāca: bhūya eva mahābāho śṛṇu me paramaṁ vacaḥ, yat te'haṁ prīyamāṇāya vakṣyāmi hitakāmyayā (10.1): „Du bist Mir sehr lieb, und Ich bin dir lieb; und aufgrund dieser Tatsache fühle ich mich veranlasst, dir etwas mehr zu sagen, zu deinem eigenen Wohle, deinem *hita*, deinem Guten. Ich werde dir etwas sagen, das sehr geheim ist, etwas, das in höchstem Masse gut für dich ist.“

Na me viduḥ suragaṇāḥ (10.2): „Die Götter kennen Mich ehrlich gesagt nicht, noch viel weniger die menschlichen Wesen. Sie können Mich nicht in meiner wahren Essenz kennen, weil ich der Ursprung all dieser Götter bin.“ *Aham ādir hi devānāṁ maharṣīṇāṁ ca sarvaśaḥ*: „Selbst Maharishis können mich nicht vollständig kennen. Niemand kann meinen Ursprung kennen weil ich schon vor der Manifestation bin oder dem ins Dasein Kommen ihrer Existenz.“

Yo māṁ ajam anādiṁ ca vetti lokamaheśvaram, asaṁmūḍhaḥ sa martyeṣu sarvapāpaiḥ pramucyate (10.3): „Wer auch immer mich als den Uralten kennt, der vor allen manifestierten Formen war, grösser als all die Götter der Religionen – solch eine völlig ungetäuschte Person ist frei von jeder Art von Fehler und keine Sünde kann zu dieser Person kommen.“ Gott ist nicht bloss in Dingen – in Persönlichkeiten und Objekten – Er ist auch in den Beziehungen zwischen Dingen. Das, was zwischen den Dingen ist, ist auch Gottes Wirken, und darauf lenkt Er Seine Aufmerksamkeit.

Buddhir jñānam asaṁmohaḥ kṣamā satyaṁ damaḥ śamaḥ, sukhaṁ duḥkhaṁ bhavo'bhāvo bhayaṁ cābhayam eva ca; *ahiṁsā samatā tuṣṭis tapo dānaṁ yaśo'yaśaḥ, bhavanti bhāvā bhūtānāṁ matta eva pṛthagvidhāḥ* (10.4-5): "Die Intelligenz in einigen Menschen und die Abwesenheit von Intelligenz in anderen Menschen; die Fähigkeit, zu vergeben, Wahrhaftigkeit, Selbstkontrolle, sowohl äusserlich als auch innerlich; die Erfahrung von Freude und Schmerz, das Kommen und Gehen von Dingen; Furcht und die Abwesenheit von Furcht; die Fähigkeit einer Person, die Gefühle anderer Menschen zu fühlen und mit anderen mitfühlend zu sein und nicht die Gefühle von anderen zu verletzen und eine ausgeglichene Haltung allen Menschen gegenüber zu bewahren; die wohltätige Natur von Menschen; die Herrlichkeit und selbst das Fehlen der Herrlichkeit von Menschen - all diese gehen aus Mir hervor." *Bhavanti bhāvā bhūtānāṁ matta eva pṛthagvidhāḥ*: Nacht und Tag, Leben und Tod, Licht und Dunkelheit, gut und böse, notwendig und unnötig - alles wird unter diese Integralität des höchsten Umfassenden des Absoluten Höchsten Wesens zusammengefasst.

Das zehnte Kapitel ist eine Vorbereitung für die Darlegung von Gottes Grossartigkeit und Ruhm, die später kommt. "Alles kommt von Mir. Selbst die Götter und die Rishis sind Ausstrahlungen, die meiner Existenz nachfolgen."

Gottes Existenz ist schwierig wahrzunehmen. Wir sagen, dass Gott allgegenwärtig ist. Diese Vorstellung der Allgegenwärtigkeit entsteht aufgrund des Raumes, den wir vor unseren Augen sehen. Alles zu durchdringen bedeutet eine weite Ausdehnung, wie der Raum; aber dieser Vergleich ist für Gott unangebracht, weil Gott der Manifestation des Raumes vorangeht. Man sagt er sei allgegenwärtig aufgrund unserer Vorstellung, dass es ein ausgedehntes, räumliches Universum gibt. Wenn es keinen Raum und keine Ausdehnung der dreidimensionalen Welt gibt, wird die Vorstellung der Allgegenwärtigkeit nicht in unserem Geist entstehen. Wir sagen, Er ist allwissend - Er kennt alle Dinge; aber wo waren die 'Dinge', bevor die Schöpfung stattfand? Also ist auch die Vorstellung, dass Er allwissend ist, keine gute Definition Gottes. Wir sagen, Er ist allmächtig; aber über wen übt Er Seine Macht aus, wenn es nichts zu Ihm Äusserliches gibt?

Wo war Gott, bevor Er die Welt erschaffen hatte? Aufgrund der Welt, aufgrund dieses erschaffenen Universums sagen wir, dass Er überall ist, dass Er alle Dinge kennt und dass Er allmächtig ist. Beschreiben wir Ihn in den Begriffen dessen, was Er erschaffen hat? Was war Er, bevor Er erschaffen hat? Wo sass Er? Solche Schwierigkeiten sind jenseits des menschlichen Verstehens. Die Aussage „Alles kommt von Mir – selbst das Universum, die Götter und die Rishis“ lässt uns in einem Zustand der mentalen Verwunderung zurück, wie Gott der Schöpfer sein und dennoch transzendent bleiben kann. Und wo existiert Er in seinem transzendenten Zustand? Diese Frage ist sehr fesselnd, weil der Begriff „wo“ Raum, Ort, Entfernung und eine Situation impliziert. Wir müssen erkennen und anerkennen, dass aufgrund dieser Schwierigkeit Gott nicht definiert werden kann. Es ist Reine Existenz.

Maharṣayaḥ sapta pūrve catvāro manavas tathā, madbhāvā mānasā jātā yeṣāṁ loka imāḥ prajāḥ (10.6): Man geht von sieben bedeutenden Rishis an der Zahl aus. Sie sind Marichi, Atri, Angirasa, Pulastya, Pulaha, Kratu und Vasishtha. Obwohl es viele Rishis gibt, sind dies die bedeutendsten, hoch erhabenen Geister. Die *chatvāraḥ* - Sanaka, Sanandana, Sanatana und Sanatkumara – sind die vier ursprünglichen Emanationen von Brahma, dem Schöpfer. Es gibt vierzehn Manus, die die Herrscher der vierzehn Welten sind. Sie alle sind Gottes Emanationen. *Madbhāvā mānasā jātā*: „Mein Wille – mein blosser Gedanke, Mein Entschluss – hat diese grossen Rishis projiziert.“

Brahma, der Erstgeborene in diesem Kosmos, dachte, dass er die Vielfalt dieser Schöpfung manifestieren sollte, darum dachte er am Anfang an die vier Kumaras: Sanaka, Sanandana, Sanatana und Sanatkumara. Sie sahen wir kleine Kinder aus. Brahma sagte ihnen: „Helft mir mit der Schöpfung.“ Sie waren innerlich im ewigen Allmächtigen gegründet. Sie sagten: „Wir werden dir nicht bei der Schöpfung helfen. Wir sind in unserem eigenen Selbst gegründet.“ Die ersten Söhne Brahmas waren unfolgsam, und er war sehr wütend auf sie. Brahmas Zorn stieg bis zu dem Punkt zwischen seinen Augenbrauen, aber er

konnte diesen Zorn nicht über sie ergiessen, weil sie im allmächtigen, höchsten Wesen gegründet waren. Was sollte er mit diesem aufquellenden Zorn tun, da er seinen Ärger nicht über die Kumaras ergiessen konnte? Diese Wut kam als Rudra hervor, der auch als Shiva bekannt ist, und Brahma sagte: „Bitte erschaffe." Rudra erschuf Dämonen, Kobolde und alle Arten von *ganas*, die nicht das waren, was Brahma wollte. Brahma sagte ihm: „Bitte höre mit deiner Schöpfung auf. Ich habe genug davon. Geh und meditiere irgendwo. Von jetzt an sollst du nur meditieren und nicht erschaffen. Geh weg von hier." Dies sind einige der Geschichten im Bhagavata Purana. All diese gehen von dem höchsten Wesen in der erwähnten Reihenfolge hervor.

Etāṁ vibhūtiṁ yogaṁ ca mama yo vetti tattvataḥ, so'vikampena yogena yujyate nātra saṁśayaḥ (10.7): „Meine Herrlichkeit ist, dass Ich jenseits der Welt von Raum, Zeit und Objekten bin. Ich bin in Meiner essentiellen Natur transzendent, und dennoch durchdringe Ich alle Dinge. *Aham ādir hi devānāṁ maharṣīṇāṁ ca sarvaśaḥ* (10.2): Die Götter und die Rishis, die die grössten der Wesen sind, sind Emanationen von Mir; deshalb können sie Mich nicht erkennen. Selbst solche spirituell treuen Anhänger können keinen Zugang zu Meinem wirklichen Geheimnis haben, weil Ich ihnen vorangehe. Wie kann die Wirkung die Ursache kennen? Also kann nichts innerhalb der Schöpfung – in allen vierzehn Reichen – wissen, was Gott letztendlich ist. „Jemand, der dieses Mein Geheimnis kennt – diesen grossartigen Yoga, durch den ich Mich manifestiere und es dennoch so erscheint, als würde ich überhaupt nichts manifestieren und gleichzeitig transzendent und in allen Dingen immanent bleiben – solch eine Person ist in unerschütterlichem Yoga gegründet. *Sovikampena yogena yujyate*: Kein erschütterbarer, vorübergehender Yoga des „Kommens und Gehens", sondern eine dauerhaft gegründete Einheit mit Mir, die der höchste Yoga ist. Dies wird unerschütterliche Verbundenheit genannt – *avikampa* Yoga. So ist die Segnung dieses höchsten Suchers, der bei Mir in meiner essentiellen Natur Zuflucht nimmt - *tattvato jñātvā.*"

Ahaṁ sarvasya prabhavo (10.8): Noch einmal wiederholt Er: „Alle Dinge kommen von Mir." *Mattaḥ sarvaṁ pravartate*: Alles ist eine Wirkung, die sich aus der endgültigen Ursache, Mir, manifestiert." *Iti matvā bhajante māṁ budhā bhāvasamanvitāḥ*: Alle Schwierigkeiten vergehen in einem Augenblick im Fall dieser grossen Devotees, die erkennen, dass selbst die schlimmsten Dinge einen Ort in Meiner Existenz haben." Es ist schon erwähnt worden, dass selbst die schlimmsten Sünder einen Ort in Gott haben. „Jeder, der in dieser Überzeugung gegründet ist, dass alle Dinge aus Mir hervorgehen – die ganze Welt des Guten und Bösen, der Schönheit und der Hässlichkeit, der Dauerhaftigkeit und der Unbeständigkeit, alles entsteht aus Mir, und deshalb bin ich die Ursache aller Dinge – weil sie dies wissen, werden sie niemals im Geist gestört oder beunruhigt. Tagein tagaus nehmen sie bei mir Zuflucht, ungestört durch die in der Welt stattfindenden Ereignisse.

Maccittā madgataprāṇā bodhayantaḥ parasparam, kathayantaś ca māṁ nityaṁ tuṣyanti ca ramanti ca (10.9): „Diese Meine Devotees sind immer glücklich. Sie lächeln und tanzen jederzeit in Ekstase, weil ihr Geist in Mir

versunken ist und weil ihr *prana* in Mir versunken ist. Und wenn sie miteinander sprechen, dann sprechen sie nur über Mich und Meine Herrlichkeit; es gibt sonst nichts in ihrem Geist. Sie erzählen Geschichten über Mich – über Meine Inkarnationen, Meine Manifestationen, Meine Leistungen in dieser grossartigen Schöpfung. Jeden Tag beschäftigen sie sich mit dieser spirituellen Aktivität über Mich zu kontemplieren, Meine Herrlichkeiten zu besingen, sich gegenseitig über das Geheimnis Meines Lebens zu unterrichten. So bleiben sie sehr glücklich und erfreuen sich an ihrem Leben."

Teṣāṁ satatayuktānāṁ bhajatāṁ prītipūrvakam, dadāmi buddhiyogaṁ taṁ yena mām upayānti te (10.10): „Mit grossem Mitgefühl schenke ich diesen hingegeben Seelen die höchste Art des Verstehens, durch das sie Mich zu keiner Zeit mehr vergessen können. Jene, die ewig mit Mir vereint sind – *satatyukta*- und die Mich mit intensiver, hingebungsvoller Liebe verehren und bewundern und preisen, ihnen gebe Ich diese Meine grosse Segnung und Gnade in der Form des höheren Verstehens."

Wenn die Götter uns helfen wollen, kommen sie nicht mit einem Stock in der Hand um uns zu beschützen, wie ein Schäfer, der die Schafe beschützt. Ihre Hilfe kommt immer in der Gestalt eines erweiterten Verständnisses, einer Segnung, die sie über uns ausschütten in der Form einer grösseren Einsicht in die Natur der Dinge. Dies ist so, weil Wissen die grösste Segnung ist, Einsicht ist die grösste Macht, und es gibt nichts in der Welt, was der Erleuchtung gleichkommt. Objekte, Besitz, Wohlstand, sozialer Rang – nichts davon kann vor der Erleuchtung und der Einsicht in die wahre Natur der Dinge bestehen, mit denen Gott diejenigen segnet, die ewig, immer während mit Ihm vereint sind.

Teṣām evānukampārtham (10.11): „Ich bin ungemein mitfühlend und gnädig gegenüber diesen Menschen. Ich denke an sie, und sie sind in Mir." *Aham ajñānajaṁ tamaḥ nāśayāmy*: „Ich werde sogar die Unwissenheit in dir zerstören." Auf dem *bhakti marga* liegt die Betonung darauf, dass Gott vollständig für das Wohlergehen des Devotees verantwortlich ist, sowohl hier als auch nach dem Tod. Er soll sich darum kümmern, dass wir mit allen körperlichen, materiellen Annehmlichkeiten für unseren täglichen Unterhalt versorgt sind. Er soll sich auch darum kümmern, dass wir im spirituellen Sinne richtig ausgebildet sind. Er soll sich darum kümmern, dass all unsere Unwissenheit zerstört wird. Er soll sich darum kümmern, dass wir in Ihm versunken sind.

Wenn eine Anstrengung notwendig ist, und wir nicht ausschliesslich davon abhängen, dass Gottes Gnade sich von oben ergiesst, wird dies *markatanyaya* oder die Affen-Doktrin genannt, denn wenn ein Affe mit einem kleinen Baby herumrennt, dann klammert sich das Baby mit eigener Anstrengung an ihn. Aber wo die Betonung nur auf Gottes Gnade ist, dass Er sich um uns kümmern wird, ist es wie ein Katze die ihr Kätzchen trägt. Eine Katze trägt ihr Kätzchen am Genick, und das Kätzchen muss sich nicht festhalten.

Sarvathā vartamāna (6.31): Hier betont Gott den Punkt, dass „Was auch immer du bist und unter welchen Umständen du auch leben magst, wenn dein Herz in Mir ist, musst du dich um nichts sorgen, weder um etwas von dieser noch

von der anderen Welt.“ Er betont, dass selbst die Unwissenheit in unserem Geist zerstört werden wird. Wir müssen nicht die Schriften studieren und zu Vorlesungen gehen oder eine bestimmte Anstrengung in Richtung dessen unternehmen, was spirituelle Praxis genannt wird. Das einzige *sadhana*, das wir ausüben müssen, ist Hingabe. *Ananya saranagatih* ist der Gipfel und der letzte Punkt auf dem *bhakti marga*. Die Liebe zu Gott ist das gesamte *sadhana*. Es gibt keine Notwendigkeit, die Perlen kreisen zu lassen oder verschiedene Atemtechniken zu machen und in bestimmten Haltungen zu sitzen; nichts von dieser Art ist notwendig. All diese Techniken sind vergeblich, wenn die Liebe zu Gott fehlt.

Das höchste *sadhana* ist das, wenn wir unsere Seele in die Universale Seele ergiessen; dann wird für alles automatisch gesorgt werden. Wir müssen uns um morgen keine Sorgen machen: „Was werde ich essen? Wo ist meine Kleidung? Wie lange werde ich leben? Wer wird sich um mich kümmern?“ Es wird sich um uns gekümmert werden, und was morgen gemacht werden wird, wird uns morgen gesagt werden. *Jñānadīpena bhāsvatā*: Ich werde die Persönlichkeit dieser grossen Devotees mit dem Licht der Weisheit erleuchten, ihre Unwissenheit zerstören und sie mit der höchsten Erleuchtung segnen, durch die sie die Wahrheiten aller Dinge kennen werden.“

Dies ist eine Einführungsrede von Sri Bhagavan selbst zu Beginn des zehnten Kapitels, bevor Arjuna irgendeine Frage stellen konnte. Jetzt beginnt Arjuna zu sprechen. Er ist wirklich erschrocken, verblüfft, nachdem er all diese Dinge gehört hat, die ihm gesagt wurden. Arjuna sagt: „Du bist das höchste Wesen. Ich sehe, dass Du von der höchsten Wirklichkeit untrennbar bist. Ich anerkenne es, ich kann es verstehen und ich akzeptiere es. Du bist der höchste Ort, oh Herr! Die grösste der Reinheiten, die Reinheit hinter Reinheiten, das Höchste bist Du. Du bist der ewige Purusa.“ *Ādideva*: der ursprüngliche Gott; *aja*: unsterblich.

Paraṁ brahma paraṁ dhāma pavitraṁ paramaṁ bhavān, puruṣaṁ śāśvataṁ divyam ādidevam ajaṁ vibhum (10.12). Hier spricht Arjuna Sri Krishna an; und dies ist eine Art von Gebet, das wir jeden Tag rezitieren können: „Oh Gott! Du bist das Ewige Absolute, der Höchste Ort, die Reinheit hinter den Reinheiten, der Ewige Purusha, der Gott jenseits der Götter. Rishis verherrlichen Dich. Narada und andere Musikanten Gottes besingen Deine Herrlichkeit. Mir wurde von solchen Sehern wie den Rishis Asita, Devala und Krishna Dvaipayana Vyasa gesagt, dass Du wahrlich das Unsterbliche Wesen bist, das sich in dieser Welt verkleidet. Du bist das Absolute, das sich in dieser Welt verkleidet. Dies wurde mir von Vyasa und anderen Rishis gesagt.“

Āhus tvām ṛṣayaḥ sarve devarṣir nāradas tathā, asito devalo vyāsaḥ svayaṁ caiva bravīṣi me (10.13): „Nun sagst Du selbst dies. Du hast Dich selbst als das unvergleichliche Wesen verkündigt, dem nichts gleichkommt. Ich akzeptiere all dies gesamthaft, und ich bin sehr erfreut, all diese Deine Reden zu hören, oh Herr!“

Sarvam etad ṛtaṁ manye yan māṁ vadasi keśava (10.14): „Die höchste Wahrheit der Wahrheiten wird mir jetzt offenbart.“ *Na hi te bhagavan vyaktiṁ vidur devā na dānavāḥ*: „Wer bin ich, um zu verstehen, wer Du bist? Weder die

Götter, noch die ganze Schöpfung, noch all die Dämonen, nichts nirgendwo kann wissen, was für eine Person Du bist. Wer bin ich um zu verstehen, was Du bist? Nur Du kennst Dich selbst.“ Gott kennt Gott, und niemand sonst kann Gott kennen. Du kannst Gott nicht kennen. Ich kann Gott nicht kennen. Nichts in der Welt kann Gott kennen. Die gesamte Schöpfung kann Gott nicht kennen, weil sie nach der Existenz Gottes kommt. Wer kennt Gott? Nur Gott kennt Gott und schliesslich erlangt Gott Gott.

Svayam evātmanātmānaṁ (10.15): „Du kennst Dich selbst, und niemand kann Dich kennen. Nur Du kennst Dich selbst.“ *He puruṣottama:* das höchste Wesen, der höchste Purusha; *bhūtabhāvana*: die Segnung für alle Menschen; *bhūteśa*: der Herr der Schöpfung; *devadeva*: der Gott der Götter; *jagatpade*: der Herrscher des Universums. „Ich verneige mich vor Dir. Ich werde glücklich sein, noch etwas mehr Details darüber zu hören. Wie durchdringst Du dieses ganze Universum in Deiner ewigen Herrlichkeit? In welchen Formen kann ich Dich in meinem täglichen Leben verehren, in meinem Verhalten, von morgens bis abends? Würdest Du freundlicherweise zu meiner grossen Zufriedenheit und meinem Glück noch etwas mehr darüber sagen?“

Vaktum arhasyaśeṣeṇa: „Erzähle mir, ohne irgendetwas auszulassen, alles über Dich, Deine Herrlichkeiten, Deine göttliche Immanenz in dieser Welt der Manifestation.“ *Vaktum arhasyaśeṣeṇa divyā hyātmavibhūtayaḥ, yābhir vibhūtibhir lokān imāṁs tvaṁ vyāpya tiṣṭhasi* (10.16): „Auf welche Weisen manifestierst Du Dich in dieser Welt? An welchem Ort in dieser Welt der Manifestationen, in welchem Objekt, auf welche Weise kann ich Dich erkennen? Wie kann ich Dich erkennen? Bitte sag es mir.“

Kathaṁ vidyām ahaṁ yogiṁs tvāṁ sadā paricintayan (10.17): „Tagein und tagaus möchte ich über Dich meditieren und kontemplieren. Auf welche Weise soll ich kontemplieren? Bitte sag es mir genau.“ *Keṣu keṣu ca bhāveṣu cintyosi bhagavan mayā:* „In dieser Welt, die aus Millionen von Formen besteht, in welchen Formen sollte ich über Dich kontemplieren? Wo bist Du manifestert, und in welchen Formen bist Du weniger manifest? Bitte erläutere all diese erstaunlichen Herrlichkeiten Deiner selbst.“

Vistareṇātmano yogaṁ vibhūtiṁ ca janārdana, bhūyaḥ kathaya (10.18): „Wiederhole es noch einmal. Du hast mir schon etwas über Dich gesagt. Ich möchte es wieder und immer wieder hören, weil es *amrita* ist, es ist Nektar für meine Ohren. Bitte erzähle in allen Einzelheiten von Deinen Herrlichkeiten, Deinen Kräften und Deinen Manifestationen. Erzähle es mir noch einmal, obwohl Du es mir schon erzählt hast. Bitte beschreibe es mir noch detaillierter, weil meine Zufriedenheit kein Ende hat. Lass meine Zufriedenheit von tieferen zu höheren Zuständen gehen. Ich bin schon zufrieden. Möge ich weiterhin zufrieden sein und möge ich mit gewaltiger unendlicher Zufriedenheit gesegnet sein. Meine Ohren sind niemals zufrieden, egal wie gross die Menge des Nektars Deiner Rede ist, die in meine Ohren gegossen wird.“ *Tṛptir hi śṛṇvato nāsti me'mṛtam*: „Du giesst Nektar in meine Ohren und ich bin erfreut, aber ich werde noch erfreuter sein, wenn Du auf Deine eigene Weise Deine weiteren Herrlichkeiten beschreibst,

so dass es für mich leichter wird, Dich in allen Dingen wahrzunehmen und mich mit Dir zu vereinen."

„Es ist sehr schwierig," sagt der Herr, „dir in Worten zu sagen, was ich bin."

Es gab einen grossen Weisen namens Muchukunda, der den Göttern in einem Krieg mit den Dämonen half. Indra, der sehr mit ihm zufrieden war, sagte: „Bitte um eine Gabe."

Er sagte: „Ich bin sehr müde. Alles was ich brauche, ist ein guter Schlaf. Dies ist die Segnung: Lass mich irgendwo in einer Ecke ohne Störung schlafen, und segne mich auch, dass, wenn irgendjemand mich stört, während ich schlafe, er in der gleichen Sekunde vergehen soll."

„So sei es!" sagte Indra.

Dann ging Muchukunda, erschöpft nach dem Krieg, in eine Höhle und schlief ein. Währenddessen verfolgte Kalayavana, ein von Kamsa, der von Jarasandha und anderen angestiftet wurde, losgeschickter Dämonen, Sri Krishna; und Sri Krishna betrat mit einem doppelten Motiv im Geist die Höhle, in der Muchukunda schlief, was Kalayavana sah.

Sri Krishna war von dunkelblauer Farbe, und zum Glück oder Unglück, war Muchukunda von derselben Farbe. Sri Krishna betrat die Höhle und stand in einer Ecke, und der Dämon Kalayavana ging auch hinein. Als er dort jemanden mit fast derselben Farbe wie Krishna tief schlafend liegen sah, sagte er „Oh, du schläfst hier!" und trat ihn mit seinem Fuss. Der schlafende Mann öffnete seine Augen und sofort verbrannte der Dämon zu Asche.

Dann trat Sri Krishna hervor. Muchukunda blickte ihn an und sagte: „Wer bist Du, diese geheimnisvolle Pracht, die vor mir steht? Wirst Du mir freundlicherweise Deinen Namen sagen?"

Sri Krishna antwortete: „Meine Namen sind unendlich. Du kannst die Sandkörner am Ufer des Ozeans zählen, aber meine Herrlichkeiten und meine Namen sind von grösserer Zahl als die Sandkörner am Strand dieses Ozeans."

Gleichermassen sagt hier Sri Krishna zu Arjuna: „Es ist unmöglich, dir all die Manifestationen in dieser Welt gesamthaft zu sagen, in denen du Mich sehen kannst; aber kurz, in der Essenz, werde ich dir skizzieren, wo Meine Vortrefflichkeit gesehen werden kann."

Śrībhagavānuvāca: hanta te kathayiṣyāmi divyā hyātma-vibhūtayaḥ, prādhānyataḥ kuruśreṣṭha nāstyanto vistarasya (10.19): Der Herr sagt: „Ich werde es dir in kurzer Form sagen. Die Details, von denen du sprichst, sind endlos, unendlich. Wie soll ich dir all das sagen, was seiner Natur nach unendlich ist. Aber ich werde dir einen Leitfaden geben, wo du Mich in dieser Welt finden kannst."

Aham ātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ (10.20): „Ich bin die Seele aller Wesen. Wo immer du Existenz siehst, dort siehst du Mich gegenwärtig als die wesentliche grundlegende Wirklichkeit von allem. Die Liebe zum Leben, die sogar in den schlimmsten Geschöpfen gesehen werden kann, ist tatsächlich eine verzerrte Liebe, die sie in Richtung der Existenz ihrer eigenen Individualität manifestieren – aber tatsächlich ist diese Existenz von Meiner universalen Existenz geborgt. Ich bin die Seele, die grundlegende Wirklichkeit, die

unverminderte Essenz, die fundamentale Existenz bar aller Verbindung mit dem Körper, dem Geist und allen anderen sozialen Verbindungen. Diese tiefste Essenz, das „Ich" auf das du dich beziehst, das „Ich", das in allem ist – in Pflanzen, in Tieren, in Insekten, in Göttern – dieses „Ich", die Seele aller Dinge sozusagen, bin Ich. Die tiefste Wirklichkeit, die Seele, das Selbst, die unbestreitbare Wesentlichkeit in allen Dingen, bin Ich. Wo immer du eine bestehende Liebe zum Leben siehst und ein Festhalten an der Existenz, erkenne, bemerke und verstehe, dass jeder sich an Meine wahre universale Existenz klammert, die durch ihre individuellen Körper wirkt, die sie mit der wirklichen Existenz verwechseln. Der Atman, das Selbst aller Wesen, bin Ich. Ich bin der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge. Wenn das Universum von irgendwoher gekommen ist, dann erkenne, dass es aus Mir gekommen ist. Wenn es jetzt existiert, dann ist es so aufgrund Meiner Existenz; und des einen oder anderen Tages wird es wieder in Mich aufgenommen werden. Damit will Ich dir kurz den kosmischen Aspekt meiner Manifestation zeigen. Jetzt werde ich dir von den individualisierten, spezialisierten Formen Meiner Manifestationen berichten, die solche Herrlichkeiten sind wie die Sonne und andere Dinge."

Diskurs 31

Das zehnte Kapitel endet: Gottes spezielle Manifestationen

Gott manifestiert sich in der Schöpfung durch Seine wesentlichen Eigenschaften. Seine Eigenschaften können als Existenz, Wissen, Macht und Seligkeit klassifiziert werden. Gott ist Existenz. Existenz ist allen Dingen gemein. Selbst ein Fels, selbst ein Hügel, selbst ein Stein existiert, und in diesem Sinne können wir philosophisch sagen, dass Gott selbst in unbelebten Dingen gegenwärtig ist. Aber die Qualität der Existenz scheint bei der Einschätzung von jeder Art von Wert eine besondere Abwägung zu sein. Wenn eine Person nur existiert haben wir nicht das Gefühl, dass das ausreichend ist. Wenn eine Person existiert und auch Wissen hat, dann betrachten wir diese Person der Person überlegen, die nur existiert. Wenn eine Person existiert, Wissen hat und auch etwas Macht hat, dann betrachten wir diese Person als der Person überlegen, die existiert, Wissen hat, aber keine Macht hat. Aber wenn eine Person Existenz, Wissen und Macht hat, und auch ungemeine Seligkeit, die ihr persönliches Leben kennzeichnet, dann betrachten wir diese Person als schon fast übermenschlich.

Was sind die Abstufungen der Manifestation Gottes in dieser Welt? Wir können die Eigenschaft der Existenz ausschliessen, insofern sie überall gegenwärtig ist und wir nicht sagen können, dass Gott in irgendetwas nicht manifestiert ist. Gott ist überall manifestiert. Die im zehnten Kapitel getroffene Aussage ist, dass Er in bestimmten Dingen besonders offenbart ist, obwohl Er überall einheitlich als reines Dasein existiert. Wo auch immer es Wissen und Macht gibt, scheint Gottes Manifestation grossartig zu sein. In der hier im zehnten Kapitel gegebenen Liste scheint die Betonung auf Wissen und Kraft zu liegen.

Wir können anerkennen, dass Wissen nirgendwo sonst ausser in menschlichen Wesen gefunden werden kann. Es gibt eine Art von Wissen in allem – selbst Pflanzen haben eine Ahnung, und Tiere haben ein gewisses Wissen. Wenn wir von Wissen sprechen, dann sprechen wir im allgemeinen von dem Verstehen, dass die menschliche Art charakterisiert. Aber Kraft kann entweder körperlich oder geistig sein. An körperlicher Kraft sind Tiere dem Menschen überlegen. Der Mensch kann nicht vor den Tieren bestehen, was körperliche Stärke angeht; aber der Mensch hat eine mentale Kraft, die den Tieren überlegen ist. Also kann, während irgendein Tier den Menschen körperlich erschrecken kann, der Mensch jedes Tier mental unterwerfen.

Darum werden hier, in der Beschreibung der Herrlichkeiten Gottes, unterschiedliche Aspekte der Manifestation betrachtet. Sehr starke Tiere wie Löwen werden als Manifestationen betrachtet, obwohl ihre Stärke nur körperlich ist. Ein König wird als eine Manifestation betrachtet, obwohl wir nicht sagen können, dass die Macht eines Königs mental ist; seine Macht ist administrativ, und sie muss mit körperlicher Kraft ausgeglichen werden. Und bestimmte Kreaturen, wie Alligatoren oder Krokodile, werden auch als Exemplare der

Manifestation Gottes betrachtet, weil Krokodile eine spezielle eigene Stärke haben – eine rein körperliche Stärke.

Also möchte in der Beschreibung der Kategorien der Manifestation Gottes im zehnten Kapitel vielleicht Gott – der Herr – dass seine Herrlichkeiten dort gesehen werden, wo es grosses Wissen und grosse Kraft gibt – sowohl körperlich als auch mental. Überall wo wir höchste körperliche Stärke sehen, können wir sagen, dass es eine Ahnung oder einen kleinen Ausdruck von dem gibt, was alles übersteigt, was diesem unterlegen ist. Soweit es mentale Kraft angeht muss nicht viel darüber gesagt werden, weil sie die höchste Kraft ist. Mentale Kraft kann die ganze Welt kontrollieren, während körperliche Kraft örtlich gebunden ist und nur an einem bestimmten Ort wirken kann und nicht überall.

Der Gott, von dem man annimmt, dass er in allen Dingen manifestiert ist, wird hier als in der ganzen Schöpfung offenbart erwähnt - in all den Reichen des Daseins, direkt von Brahmaloka abwärts, weil sogar die Namen der himmlischen Wesen hier als Manifestationen erwähnt werden. Kurzgefasst wird gesagt, dass die höchste Manifestation Gottes in der Selbstheit aller Menschen ist. *Aham ātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ* (10.20): Wo auch immer es eine Verstärkung der Eigenschaft der Selbstheit oder der reinen Subjektivität gibt, dort können wir sagen, dass Gott vorwiegend manifestiert ist. Wo es einen zu starken Ausdruck von Objektivität gibt und der materielle Wert spirituelle und religiöse Werte übertrifft, können wir sagen, dass Gottes Gegenwart geringer ist. Also muss Selbstheit, die die spirituelle Eigenschaft von Dingen ist, als die Hauptmanifestation von Göttlichkeit in allen Dingen betrachtet werden. *Aham ādiś ca madhyaṁ ca bhūtānām anta eva ca*: Es wird kurz gesagt, dass Gott sich als der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge manifestiert. Alles hat seinen Ursprung in Ihm, alle Dinge werden von Ihm erhalten und alle Dinge werden am Ende zu ihm zurückkehren.

Jetzt werden die spezifischen Manifestationen erwähnt. Die allgemeinen Manifestationen sind der Schöpfer, der Erhalter und der Zerstörer, das Selbst und die Seele aller Dinge. Dies sind die allgemeinen höchsten Manifestationen; aber es gibt auch geringere Manifestationen als bestimmte Gegenstände der Schöpfung.

Die grossartigste und bewundernswerteste der einzelnen Einheiten der Schöpfung vor uns ist der Sonnengott. *Ādityānām ahaṁ viṣṇuḥ* (10.21): „Unter den Adityas, zwölf an der Zahl, bin Ich Vishnu Aditya.“ *Sūrya ātma jagaṭasṭa* (R.A. 1.115.1). Man hält Surya für das Selbst von allem, was sich bewegt und nicht bewegt. *Sūrya ātma jagaṭasṭa* ist eine vedische Ausage, und wir kennen sehr wohl das Ausmass, indem der Sonnengott das Leben in dieser Welt bestimmt. Wahrlich, die Sonne ist Gott. *Suryah pratyaksha devata* ist auch eine weitere Aussage, die bedeutet, dass die Sonne der sichtbare Gott ist. Wenn wir Gott in dieser Welt sehen wollen, dann müssen wir Gott in der Sonne sehen, weil keine Herrlichkeit der Sonne gleichkommen kann.

Man sagt, dass es zwölf Manifestationen der Sonne gibt. Es ist schwierig zu erklären, was diese zwölf sind, weil erwähnt wird „unter den Adityas bin ich Vishnu“. Gegen Ende des Bhagavatams gibt es eine Erwähnung von zwölf Sonnen,

die nur Bezeichnungen der Manifestation derselben Sonne während der zwölf Monate des Jahres sind. Aber es gibt andere Interpretationen, die sagen, dass die zwölf Sonnen nicht nur die Namen derselben Sonne während der zwölf Monate des Jahre sind, sie sind konzentrische Kreise der solaren Manifestation im Kosmos, was etwas für uns sehr schwer zu Verstehendes ist. Es ist ein rein theologisches, astronomisches oder mystisches Konzept, von dem wir normalerweise nie etwas hören. Es wird geglaubt, dass, weil diese Erde einer der Planeten ist, die um die Sonne kreisen, man von der Sonne sagen kann, dass sie der Vater der gesamten Planetenfamilie ist. Dieses Sonnensystem ist auch wie einer der Planeten, der um eine andere Sonne kreist, und es gibt viele andere Sonnensysteme, die auch wie Planeten darum kreisen. Diese zweite Sonne, die eine höhere zentrale Leuchtkraft, die dieses Sonnensystem als seinen Planeten oder Satelliten betrachtet, ist selbst wiederum Satellit einer weiteren Sonne, und das gesamte höhere zweite Sonnensystem dreht sich um diese Sonne als ein Planet. Auf diese Weise geht es höher und höher bis wir diesen höchsten Zustand erreichen, der die zwölfte Sonne ist, die mit Lord Vishnu selbst identifiziert ist – das heisst Gott selbst ist die höchste Sonne. Das ist es, was wir verstehen können, wenn wir überhaupt in der Lage sind, den Sinn dieser Aussage *ādityānām ahaṁ viṣṇuḥ* zu verstehen: „Von den zwölf Adityas bin ich Vishnu.“ *Jyotiṣāṁ ravir aṁśumān*: „Von allem Glanz bin Ich der Glanz der Sonne.“

Marīcir marutām asmi: „Es gibt neunundvierzig Maruts, von denen Ich Marichi, der Herausragendste, bin.“ *Nakṣatrāṇām ahaṁ śaśī*: Nachts ist der grösste leuchtende Körper der Mond. Obwohl der Mond kein Stern ist, wird er bildlich als Stern betrachtet, wegen des Leuchtens, das er ausstrahlt. Weil er nachts der grösste leuchtende Körper ist, wird er als sternenähnlich in seiner Erscheinung betrachtet. „Das ist auch meine Herrlichkeit – besonders die Leuchtkraft des Vollmondes.“

Vedānāṁ sāmavedo'smi (10.22): „Ich bin der Sama Veda unter den Vedas.“ Der Sama Veda wird wegen seiner Intonation, der Schönheit seiner Melodie und dem Glauben, dass er die Quintessenz selbst des Rigvedas ist – und zusätzlich weil er zu Musik gesungen wird – als besonders heilig betrachtet. *Devānām asmi vāsavaḥ*: „Ich bin Indra unter den Göttern“ weil er der König der Götter ist. *Indriyāṇāṁ manaś cāsmi*: „Von allen Wahrnehmungsvermögen bin Ich der Geist.“ Dies ist so, weil, obwohl die Sinnesorgane zweifellos Wahrnehmungsorgane sind, sie ohne den Geist nichts wahrnehmen können; die Augen können nicht sehen, die Ohren können nicht hören etc. Die zentrale Fähigkeit der Kognition oder der Wahrnehmung ist der Geist. Der Geist ist der König in diesem Körper, er steuert seine Satelliten, die die Sinnesorgane sind. Darum: „Ich bin der Geist unter den Sinnesorganen – d.h. den kognitiven Funktionen.“ *Bhūtānām asmi cetanā*: „Ich bin das Bewusstsein in allen Menschen. Wo auch immer es Bewusstsein gibt, betrachte Mich als dort manifestiert.“

Rudrāṇāṁ śaṁkaraś cāsmi (10.23): Genauso wie es zwölf Adityas gibt, gibt es auch elf Rudras, von denen der Friedvollste und Mitfühlendste – der Bekömmlichste und der Nahbarste, Ruhige und Stille – Shiva ist. Man hält Rudra für sehr zornig und grausam und aktiv; aber nicht alle Formen von Rudra sind so.

Rudra ist auch Shiva. Es gibt den Shiva-Aspekt, der ruhig und gesegnet und gebändigt ist, und es gibt auch den grimmigen Shiva. „Es gibt elf Rudras, von denen Ich der herrliche, friedvolle Shankara bin, und Liebe und Mitgefühl ausstrahle.“

Es wird erzählt, dass Ravana Rudra in allen Formen verehrt hat. Ravana hatte zehn Köpfe. Die Geschichte geht so, dass Ravana sich einen seiner Köpfe abgeschnitten und ihn einer Form von Rudra geopfert hat. Dann schnitt er einen weiteren Kopf ab und opferte ihn dem zweiten Rudra. Auf diese Weise brachte er seine zehn Köpfe zehn Rudras dar; aber der elfte Rudra konnte nicht besänftigt werden, weil Ravana keine elf Köpfe hatte. Der elfte Rudra wurde zornig, weil ihm nichts geopfert wurde, darum erschien er in der Form des grimmigen Hanuman. Man sagt, dass Hanuman in Lanka eine Manifestation des elften Rudras – Rudravatara – war, der Lanka zerstörte, weil Ravana ihn nicht zufrieden stellen konnte. Es scheint, dass Ravana weinte und sagte „Hätte ich elf Köpfe, dann hätte ich nicht so gelitten. Ich hatte nur zehn.“

Vitteśo yakṣarakṣasām: „Unter den Yakshas und den Rakshasas – den Halbgöttern, die weder brutale Rakshasas noch Götter sind, sondern irgendwo zwischen diesen stehen – bin ich Kubera, der Herr der Reichtümer, der Schatzmeister von Rudra oder Shiva.“ *Vasūnāṁ pāvakaś cāsmi*: „Es gibt acht Vasus, die Ashtavasu genannt werden, und die auch Halbgötter sind. Von diesen bin Ich Agni, der Feuergott.“ *Meruḥ śikhariṇām aham*: „Von all den höchsten Bergen mit ihren sich auftürmenden Gipfeln bin ich Meru Parvata.“

Purodhasāṁ ca mukhyaṁ māṁ viddhi pārtha bṛhaspatim (10.24): „Unter allen Lehrern, Führern und allen Gurus bin Ich Brihaspati.“ Dies ist so, weil man Brihaspati für den intelligentesten und weisesten aller Lehrer hält. Er ist der Guru der Götter, und er ist selbst ein Gott. *Senānīnām ahaṁ skandaḥ*: „Unter den militärischen Generälen bin Ich Skanda.“ Skanda oder Kartikeya war der mächstigste Heerführer. *Sarasām asmi sāgaraḥ*: „Unter den Wasserreservoirs bin Ich der Ozean“, weil er das grösste Wasserreservoir ist.

Maharṣīṇāṁ bhṛgur ahaṁ (10.25): „Unter den Rishis bin Ich Bhrigu.“ Unter den Söhnen oder Nachkommen von Brahma wird Bhrigu hier als die Macht und Herrlichkeit aller Rishis repräsentierend betrachtet. *Marīcir atry-aṅgirasau pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ, bhṛgur vasiṣṭha ity ete mad-antā brahma-vādinaḥ* (S.B. 4.29.43): Von den zehn Brahma geborenen Söhnen betrachtet der Herr Bhrigu als den Überlegensten in seiner Macht und Herrlichkeit. Deshalb: „Ich bin eben dieser Brigu.“

Girām asmy ekam akṣaram: „Von allen Wurzeln des Sprach- und Klangstils bin Ich Omkara oder *pranava*.“ Jeder Klang, jede Intonation, alles was wir sprechen und jede Art von Sprache und Klangbildung ist eine Manifestation von Omkara. „Ich bin eben dieses Omkara.“

Yajñānāṁ japayajño'smi: „Unter allen spirituellen Opfern bin ich das *japa yajna*.“ Weder Opfer, bei denen unterschiedliche Arten von Opfergaben wie Ghee etc. in das Feuer gegossen werden, noch materielle Opfer oder sogar rituelle Verehrung kommen dem *japa yajna* gleich, weil es das unschädlichste und nichtmateriellste aller Opfer ist. Deshalb: „Ich betrachte *japa* als das Beste aller

spirituellen *sadhanas*." *Sthāvarāṇāṁ himālayaḥ*: „Unter den unbeweglichen Dingen bin Ich die Himalayas. Niemand kann Mich erschüttern."

Aśvatthaḥ sarvavṛkṣāṇāṁ (10.26): Unter den Bäumen bin Ich der heilige Asvattha." Dies ist der Peepul Baum (Pappelfeige), der als der heiligste aller Bäume betrachtet wird. Die Menschen verehren drei Götter – Brahma, Vishnu und Shiva – durch diesen Baum und betrachten dabei Brahma als die Wurzel, Vishnu als die Mitte und Rudra als die Spitze. *Mūlato brahmarūpāya madhyato viṣṇurūpiṇe, agrataḥ shivarūpāya hyekabilvaṁ shivārpanamḥ* (Bilva 8): Die Menschen werfen sich vor diesem Asvattha Baum nieder und umschreiten ihn immer wieder um all ihre Sünden auszulöschen und göttliche Segnungen zu empfangen. Der Asvattha Baum ist am heiligsten.

Devarṣīṇāṁ ca nāradaḥ. „Unter allen Deva Rishis bin ich Narada." Es gibt eine Vielzahl an Rishis – Brahma Rishi, Raja Rishi und Deva Rishi. Wenn ein spirituell eingeweihtes, höchstes Genie zu einem Rishi wird, wird er Brahma Rishi genannt. Vasishtha ist ein Brahma Rishi. Janaka ist ein Raja Rishi. Narada wird als ein Deva Rishi betrachtet, weil er eines der himmlischen Wesen ist, und dennoch ist er ein Seher.

Gandharvāṇāṁ citrarathaḥ: „Unter den Gandharvas, die die Führenden in der Musik und in den ästhetischen Wissenschaften jeder Art sind, bin ich Chitraratha." Die Gandharvas sind himmlische Musiker und Tänzer. Zusammen mit Apsaras sollen sie die himmlischen Wesen im Himmel schmücken und unterhalten, besonders am Hof von Indra.

Siddhānāṁ kapilo muniḥ: "Unter den vervollkommneten *siddhas* bin Ich Kapila." Kapila war der Begründer der Sankhya Philosophie, und er war auch der Lehrer einer besonderen Form des *bhakti* Yoga. Im dritten Skanda des Srimad Bhagavata spricht er zu seiner eigenen Mutter, Devahuti, über die höchste Philosophie des *bhakti*, der göttlichen Hingabe. Ein *siddha* ist jemand, der alle acht Kräfte des Yogas hat. Ein Yogi, der die acht Kräfte hat, kann klein oder gross werden, leicht oder schwer, alles überall durchdringen und kann selbst den Mond mit seinen Fingern berühren. Rishis haben solche Kräfte. "Unter ihnen halte ich Siddha Kapila für den Höchsten, und Ich bin in ihm manifestiert."

Uccaiḥśravasam aśvānāṁ (10.27): "Unter den Schätzen, die sich aus dem Ozean erhoben haben, als er von den Göttern und Dämonen gequirlt wurde, um den Nektar zu bekommen - wie es in den Puranas und besonders im Srimad Bhagavata berichtet wird - unter diesen Schätzen bin Ich das göttliche Pferd namens Uchchaihshravas." Es ist das stärkste, schönste und herrlichste aller Pferde, und es ist jetzt unter der Kontrolle von Indra. "Dieses Pferd, das von göttlicher Natur ist, das aus dem Amrita Manthana kam, dem Quirlen des Milchozeans, dieses Uchchaihshravas bin Ich." *Viddhi mām amṛtodbhavam*: Kenne mich als das, was aus dem nektargleichen Ozean kam.

Airāvataṁ gajendrāṇāṁ: "Unter den mächtigen Elefanten bin ich Airavata." Ein weiterer Schatz, der aus dem Quirlen des Ozeans kam, ist Airavata, ein Elefant - das Ideal der Stärke von Elefanten. Er ist das Reittier von Indra.

Narāṇāṁ ca narādhipam: "Unter den menschlichen Wesen bin ich der König," weil ein König alle Menschen kontrolliert.

Āyudhānām ahaṁ vajraṁ (10.28): "Unter allen zerstörerischen Waffen bin ich Vajra." Vajra ist die Waffe Indras. Es wurde aus dem Rückgrat eines Rishis namens Dadhichi gemacht, und aufgrund der *tapas shakti* dieses Weisen, ist Vajra eine unbesiegbare Waffe. Weil es eine unbesiegbare Waffe ist nimmt man an, dass Gott sich darin manifestiert.

Dhenūnām asmi kāmadhuk: "Unter den anderen Schätzen, die aus dem Quirlen des Ozeans kamen, war Kamadhenu, eine wunscherfüllende Kuh. Alles was du möchtest wird von dieser Kuh gegeben werden, und diese Kuh bin Ich." Vasishtha kümmerte sich um Nandini, die Tochter von Kamadhenu, die immer alles hervorbrachte, was man wollte. Als König Visvamitra zu Vasishthas Ashram kam, unterhielt ihn Nandini mit so einer wunderbaren Mahlzeit, dass Visvamitra verblüfft war; und wir haben die Geschichte der Schlacht, die dann zwischen Vasishtha und Visvamitra um diese Kuh stattfand, der Tochter von Kamadhenu. Kamadhenu ist die göttlichste aller Kühe und ist im Himmel.

Prajanaś cāsmi kandarpaḥ: "Von allen Impulsen zu erschaffen, bin Ich die Kraft der Fortpflanzung, weil sie der stärkste Impuls in den Menschen ist. Das, was sich in etwas anderes überträgt, der Fortpflanzungsinstinkt, ist der stärkste Instinkt in einer Person; er wirkt weil Mein Wesen dahinter ist."

Sarpāṇām asmi vāsukiḥ: Es gibt zwei Arten von Schlangen, giftige und ungiftige. "Unter den Giftschlangen bin Ich Vasuki."

Anantaś cāsmi nāgānāṁ (10.29): "Unter den ungiftigen Schlangen bin Ich Ananta" - auf der Narayana auf dem Milchozean liegt.

Varuṇo yādasām aham: "Unter den Wesen des Wassers bin Ich Varuna." Weil Varuna der König aller Wasser sein soll, ist er der Wassergott und herrscht über alles, was im Ozean ist.

Pitṛṇām aryamā cāsmi yamaḥ: "Unter den *pitris* bin Ich Aryama." Genauso wie es viele Adityas und viele Rudras gibt, gibt es auch viele *pitris*; und Aryama herrscht über die *pitris*.

Yamaḥ saṁyamatām aham: "Unter denen, die bändigen, kontrollieren, bestrafen und überall Gesetz und Ordnung ausüben bin Ich Yama. *Yamadanda* ist das bestrafende Prinzip, das Gesetz und Ordnung im Universum erhält.

Pralhādaś cāsmi daityānāṁ (10.30): "Aufgrund der Tugend und Hingabe von Prahlada halte ich unter den Daityas Prahlada für Mich." Dämonen sind sehr schrecklich, und wir können keinen Dämonen finden, der ein Devotee Gottes ist; aber Prahlada, der Sohn des Dämonen Hiranyakashipu, war ein Devotee Gottes. Deshalb gibt es selbst unter den Daityas einige Devotees, wie Prahlada.

Kālaḥ kalayatām aham: "Unter allen Faktoren der Umwandlung bin Ich die Zeit. Aufgrund der Reihenfolge von Ereignissen und weil alles, was in einem historischen Prozess stattfindet, einen Anfang und ein Ende hat, und weil die Zeit eben das Prinzip der Evolution oder Involution ist, stehe Ich dahinter."

Mṛgāṇāṁ ca mṛgendro'haṁ: "Unter allen Tieren bin Ich der Löwe." Wir kennen die Herrlichkeit und die Kraft des Löwen. Er ist der König des Waldes und der König der Tiere.

Vainateyaś ca pakṣiṇām: "Unter den Vögeln bin Ich Garuda." Garuda ist einer der himmlischen Vögel und wird am Anfang des Mahabharatas erwähnt. Man

denkt, dass Narayana oder Vishnu auf ihm reitet. Garudadhvaja ist Narayana oder Vishnu. Garuda ist der heiligste und stärkste der Vögel.

Pavanaḥ pavatām asmi (10.31): "Unter allen reinigenden Prinzipien in dieser Welt bin Ich die Brise, die Luft, der Wind." Nichts kann besser reinigen als Luft. Es muss immer eine Brise geben. Genauso wie Licht reinigend ist, ist Luft auch reinigend."

Rāmaḥ śastrabhṛtām aham: "Unter allen Kriegern bin Ich Rama." Niemand kommt Rama gleich. Wenn er Pfeil und Bogen aufnimmt, erzittert einfach die Erde.

Jhaṣāṇāṁ makaraś cāsmi: "Unter den fischähnlichen Geschöpfen des Wassers bin Ich das Krokodil." Das Krokodil ist kein Fisch, aber lebt im Wasser und ist am grössten und stärksten; darum wird es als eine besondere Manifestation betrachtet.

Strotasām asmi jāhnavī: "Unter allen Flüssen bin Ich die Ganga." Ganga ist der heiligste aller Flüsse. Er kommt aus dem Himmel selbst und fliesst durch alle drei Regionen - Svarga, Bhuloka und Patala.

Sargāṇām ādir antaś ca madhyaṁ caivāham arjuna (10.32): "Von allen schöpferischen Prozessen bin Ich der Anfang, die Mitte und das Ende." Er wiederholt noch einmal, dass Er alles in allem ist: Schöpfer, Erhalter und Zerstörer.

Adhyātmavidyā vidyānāṁ: "Unter allem Lernen - allen Wissenschaften, Künsten und akademischen Errungenschaften - bin Ich spirituelles Wissen." Alles andere Wissen ist zweitrangig, weil nur spirituelles Wissen uns zur unsterblichen Selbstverwirklichung bringt.

Vādaḥ pravadatām aham: "Unter den Diskussionen bin Ich die Kunst des Arguments und der logischen Überprüfung, die den Beweis erschafft, indem sie aus Voraussetzungen Schlussfolgerungen zieht." Dies ist so, weil alle Diskussionen schliesslich darin gipfeln, dass ein Beweis durch logische Beweisführung erschaffen wird.

Akṣarāṇām akārosmi (10.33): "Unter allen Buchstaben des Alphabets bin Ich der Anfangsvokal 'A'". Der Vokal 'a' muss bei jeder anderen Art von Aussprache und Buchstabe des Alphabets dabei sein - *ka, kha, ga, gha, cha, chha, ja, jha.* Was auch immer wir sagen, *akara* steht dahinter.

Dvandvaḥ sāmāsikasya ca. *Samasa* ist eine Art grammatikalischer Kombination, bei der zwei Wörter gleicher Wichtigkeit miteinander verbunden werden. Es ist ein spezielles, am Sanskrit orientiertes Argument - *ramascha krishnascha ramakrishnau* - das eine gemeinsame Darstellung zweier Dinge in einem Wort ist, und beide Wörter sind gleich wichtig. Deshalb werden sie *dvandva* genannt, eines, das dem anderen gleich ist. Und aufgrund der Gleichheit der beiden beinhalteten Prinzipien - *samasa* und *dvanda* - sagt der Herr, dass Er das ist. "Eines ist dem anderen nicht unterlegen, Ich gleiche beide Dinge aus."

Aham evākṣayaḥ kāla: "Ich bin die unvergängliche Zeit, die alle Geschöpfe kontrolliert und bezwingt."

Dhātāhaṁ viśvatomukhaḥ: Ich bin Brahma selbst, mit Gesichtern überall, der diesen Kosmos erschafft."

Mṛtyuḥ sarvaharaś cāham (10.34): "Ich bin das zerstörende Prinzip am Ende der Zeit. Ich werde zu Rudra und tanze zum Klang der Auflösung des ganzen Kosmos. Der *tandava nritya* wird am Ende der Zeit stattfinden. Wenn die Musik des *damaru* beginnt, wird die Erde erzittern und in Stücke zerfallen; die Sonne, der Mond und die Sterne werden herabfallen und die gesamte Schöpfung wird flüssig werden. Ich bin dieses zerstörende Prinzip."

Udbhavaś ca bhaviṣyatām: "Ich bin auch das Prinzip, das nach der Zerstörung erneut erschaffen wird."

Kīrtiḥ śrīr vāk ca nārīṇāṁ: "Die Schönheit, die Herrlichkeit, die Sittsamkeit und die Anmut, die man in Frauen findet, bin Ich ebenfalls."

Smṛtir medhā dhṛtiḥ kṣamā: "Die Kraft der Erinnerung, des Verstehens, der Standhaftigkeit und die Fähigkeit zu vergeben ist eine wunderbare Eigenschaft von Menschen. All diese Eigenschaften bin Ich."

Bṛhatsāma tathā sāmnāṁ (10.35): "Ich bin das Sama Mantra, das Brihat Sama genannt wird." Unter den Sama Mantras gibt es ein spezielles Sama namens Brihat Sama. Es ist eine hoch spirituell aufgeladene Anrufung Gottes; darum wird es Brihat Sama genannt - grosses Sama - das mächtigste der Samas. Es ist das wichtigste Mantra, und es wird im Sama Veda mit Musik gechantet.

Gāyatrī chandasām aham: "Unter allen Mantras des Vedas bin Ich das Gayatri Mantra. Und auch unter allen Versmassen bin Ich Gayatri." Das Gayatri Mantra ist die Wurzel und Essenz aller vedischen Mantras.

Māsānāṁ mārgaśīrṣo'ham: "Von den zwölf Monaten bin Ich der Monat Margasirsha." Dies ist so aufgrund der gedämpften Atmosphäre dieser besonderen Zeit des Jahres, wenn es weder heiss noch kalt ist. Deshalb beschreibt sich der Herr als in dieser harmonischen Darbietung der atmosphärischen Bedingungen gegenwärtig, dem Frühling und dem Herbst. Margasirsha entspricht in einem gewissen Ausmass dem Herbst.

Ṛtūnāṁ kusumākaraḥ: "Ich bin auch der Frühling." Er ist sowohl Frühling als auch Herbst weil es die beiden Zeiten des Jahres gibt, wenn es weder zu heiss noch zu kalt, sondern angenehm ist. "Ich bin diese angenehme Zeit."

Dyutaṁ chalayatām asmi (10.36): "Unter den Betrügern bin Ich der Spieler." Das ist sehr seltsam. Das heisst "Das Beste und das Schlechteste bin Ich." Darauf läuft es hinaus. Sowohl das extrem Gute als auch das extrem Schlechte treffen sich irgendeines Tages an einem Punkt; deshalb sollte Gott sogar als in einem erfahrenen Schwindler gegenwärtig betrachtet werden.

Tejas tejasvinām aham: "Unter den Menschen, die grosse Anmut, Kraft und Energie in sich haben, kommt diese Energie, Herrlichkeit und *varchas* (das Strahlen eines Gesichts, das aus dem spirituellen Erwachen entsteht) von Mir."

Jayo'smi vyavasāyo'smi: "Ich bin der Sieg. Überall wo es Erfolg und Sieg gibt, bin Ich es, der Sieg und Erfolg bringt; und jede Aktivität, die zum Erfolg führt - *vyavasaya*- bin nur Ich."

Sattvaṁ sattvavatām aham (10.37): "Unter den Vrishnis bin Ich Krishna." Die Vrishnis sind eine Art Klan; der Yadava Klan wird Vrishni Klan genannt, und Krishna war sein Anführer. Vasudeva ist Sri Krishna selbst. Hier bezieht sich das

Höchste Wesen auf Vasudeva als Sri Krishna - dem Anführer und dem Besten unter den Yadavas.

Pāṇḍavānāṁ dhanaṁjayaḥ: "Unter den Pandavas bin Ich Arjuna." Er sagt nicht "Ich bin Yudhishthira," obwohl Yudhishthira als der Tugendhafteste angesehen wird, weil extrem tugendhafte Menschen nicht nützlich sind. Sie erzeugen Ärger. Und darum ist Sri Krishna Arjuna, der gemässigt ist.

Munīnām apyahaṁ vyāsaḥ: "Unter den *munis*, grossen Heiligen und Weisen, bin Ich Krishna Dvaipayana Vyasa. Der grosse Meister, der Allwissende, der das Mahabharata, die Brahma Sutras und die Puranas geschrieben und Vedas klassifiziert hat, dieses grosse Wesen bin Ich."

Kavīnām uśanā kaviḥ: "Unter den politisch Erfahrenen, den Führern ethischer und moralischer Prinzipien in der Wissenschaft der Politik und den sehr Weisen in der Verwaltung bin Ich Usana - Sukracharya."

Daṇḍo damayatām asmi (10.38): "Unter den hemmenden Kräften bin Ich die Bestrafung."

Nītir asmi jigīṣatām: "Ich bin höfliches Verhalten in Menschen, die Erfolg erlangen wollen." Immer wenn wir den Sieg erreichen wollen, müssen wir in unserem Verhalten freundlich sein - *sama*. Dies ist die erste Methode, die wir annehmen müssen. Die anderen drei - *dana, bheda, danda* - sollten danach kommen. "*Niti* oder richtiges Verhalten, und administratives und diplomatisches Geschick sollten als Ich betrachtet werden, weil es der beste Weg ist, um den Sieg zu gewinnen.

Maunaṁ caivāsmi guhyānāṁ: "Ich bin die Stille von Geheimnissen. Alle Geheimnisse lösen sich in reine Stille auf. Du sagst nichts, du denkst nichts, du "bist" einfach nur du selbst. Diese Art spiritueller Innerlichkeit, die Stille genannt wird, bin Ich."

Jñānaṁ jñānavatām aham: "Ich bin die Weisheit all derer, die weise sind."

Yac cāpi sarvabhūtānāṁ bījaṁ tad aham arjuna (10.39): "Was es auch in dieser Schöpfung geben mag - wo es sein mag, in welcher Form auch immer - Ich bin der Same davon; es entsteht aus Mir."

Na tad asti vinā yat syān mayā bhūtaṁ carācaram: "Ohne Mich kann nichts ins Dasein kommen. Weder das Bewegliche noch das Unbewegliche - *sthavara-jangama* - nichts kann ohne Mich ins Dasein kommen. Darum bin ich der Same von allem."

Nāntosti mama divyānāṁ vibhūtīnāṁ paraṁtapa (10.40): "Was nützt es, viel zu reden, oh Arjuna! Meine Herrlichkeiten haben kein Ende. Wie lange werde ich fortfahren, sie zu beschreiben? Ich habe dir ein wenig davon erzählt - einen Umriss der Hauptprinzipien Meiner Manifestationen. Ich kann endlos damit weitermachen, Geschichten von Meinen Manifestationen zu erzählen. Es gibt keine Begrenzung, kein Ende für Meine Herrlichkeiten."

Eṣa tūddeśataḥ prokto vibhūter vistaro mayā: „Ich habe insbesondere bestimmte Dinge als Beispiele erwähnt, weil es unmöglich ist, alles in dieser Welt der Zeit darzulegen oder zu beschreiben.“ Selbst wenn wir so lange leben wie die Schöpfung wird es nicht möglich sein, all die Namen und Herrlichkeiten Gottes darzulegen oder zu erklären, weil die Herrlichkeiten Gottes unendlich sind. „Wo

auch immer es eine besondere Vortrefflichkeit gibt, betrachte Mich als dort anwesend." Vortrefflichkeit bedeutet eine spezielle Manifestation von Fähigkeit, die normalerweise nicht als menschenmöglich erachtet werden kann. Im Guinness Buch der Rekorde kann man Aufzeichnungen aussergewöhnlicher Leistungen finden. Wir könnten sagen, dass selbst diese Manifestationen Gottes sind, weil sie etwas sehr Aussergewöhnliches sind und normalerweise nicht getan werden können. Darum werden sie in das Guinness Buch aufgenommen. Also können wir hier hinzufügen: „Das Guinness Buch bin Ich auch."

Yad yad vibhūtimat sattvaṁ śrīmad ūrjitam eva vā, tat tad evāvagaccha tvaṁ mama tejoṁ'śasaṁbhavam (10.41): „Wo immer es Herrlichkeit, Kraft, Ausstrahlung, Energie und Aura gibt, die sich ausbreitet, wo auch immer es eine Manifestation von Erfolg jeder Art gibt, grosse Fähigkeit, in all dem kannst du Mich als gegenwärtig betrachten."

Athavā bahunaitena kiṁ jñātena tavārjuna (10.42): „Was nützt es, mehr zu sagen? Warum willst du so viele Fragen stellen?" *Viṣṭabhyāham idaṁ kṛtsnam ekāṁśena sthito jagat*: „Ich werde dir kurz sagen: Mit einem kleinen Bruchstück Meiner selbst erhalte ich den ganzen Kosmos.

Diskurs 32

Das elfte Kapitel beginnt: Einführung in das Visvarupa Darshana

Wir haben das zehnte Kapitel der Bhagavadgita abgeschlossen, das eine ziemlich gute Beschreibung der Herrlichkeiten des Allmächtigen als in berühmten und herausragenden Formen in dieser Welt manifestiert gegeben hat. Der Herr sagte: „Wo auch immer es immenses Wissen und immense Kraft gibt, dort bin ich manifestiert." Wenn grosses Genie, grosse Stärke, Geschick und grosse Fähigkeit, irgendeine Arbeit auszuführen, in einer Person entdeckt werden – so wie bei Genies wie Srinivasa Ramanujan und Albert Einstein, die aussergewöhnliche menschliche Wesen waren – kann man sagen, dass sie auch einer dieser Vibhutis sind. Obwohl Poeten wie Shakespeare und Kalidasa nicht in der Gita erwähnt werden, können wir doch schlussfolgern, dass sie alle aussergewöhnliche menschliche Wesen sind, keine gewöhnlichen Personen.

Wir haben uns schrittweise in die Richtung fortbewegt, Gott in Seiner Wirklichkeit, wie Er selbst ist, zu verstehen. Die Betonung in den frühen Kapiteln lag auf der Disziplin und dem Ausüben der eigenen Pflicht. Dann wurde sie zur Pflicht der Selbstintegration durch *dhyana*, wie es im sechsten Kapitel erklärt wird. Im siebten Kapitel, als wir für geeignete Sucher befunden wurden, das Geheimnis des Kosmos zu verstehen, wurden wir in die Kosmologie der gesamten Schöpfung des Universums eingeführt. Im achten Kapitel wurde uns gesagt, was mit einem Sucher geschieht, nachdem er diesen Körper verlassen hat. Im neunten Kapitel wurde noch mehr Licht auf die Religion der Menschheit geworfen, was wir die wahre Religion nennen könnten, und Gott gab uns Sein Versprechen, dass *ananyāś cintayanto māṁ ye janāḥ paryupāsate, teṣāṁ nityābhiyuktānāṁ yogakṣemaṁ vahāmyaham* (9.22): „Wer auch immer ungeteilt mit Mir vereint ist, Ich werde mich um ihn kümmern, und alles wird mit dieser Person gut sein."

Dann stellte Arjuna eine Frage: „Ich habe alles verstanden, was Du sagst, aber ich möchte wissen, wie Du in dieser Welt sichtbar gegenwärtig bist. Was sind Deine besonderen Manifestationen? Ich verstehe, dass Du allgemein gesprochen überall gegenwärtig bist; aber wo bist Du besonders manifestiert?" Dann gab Lord Sri Krishna eine lange Liste von besonderen Manifestationen von grosser Herrlichkeit, Kraft und Pracht.

Es geht dabei darum, dass der Herr dem Geist Arjunas die Wahrheit einhämmern will, dass Gott nicht bloss alle Dinge ist oder dass Gott überall ist, sondern dass Gott in sehr erhabenen Manifestationen ist, dass Gott der Schöpfer ist und dass Gott der Vermittler des Wohlergehens aller Menschen ist. Diese Art von Lehren ist gut, aber sie reicht für Gott nicht aus, weil Gott die Gegenwart von irgendetwas zu ihm Äusserlichem nicht toleriert.

Er ist eine extrem selbstsüchtige Person könnten wir sagen. Gott toleriert nichts ausserhalb von sich, nicht einmal die Welt. Es stellt sich nicht die Frage

nach Seelenwanderung, in ein anderes Reich zu gehen, an einem anderen Ort geboren zu werden, ein Yogi zu werden und wieder Yoga zu üben, um Gott zu erreichen, und über die Schöpfung des Universums zu kontemplieren, als ob die Schöpfung ausserhalb Gottes sei - als ob es ein Material gäbe, aus dem er die Welt formt. Diese Vorstellungen müssen vollständig aus dem Geist entfernt werden.

Obwohl es die Absicht des Allmächtigen ist zu sagen, dass nichts ausserhalb von Ihm existiert und Er alleine ist, hat Er dies nicht sofort verkündet, weil es eine schwer zu knackende Nuss ist. Solch ein Gedanke kann nicht leicht den Geist einer Person betreten. Darum hat er langsam den Geist des Schülers poliert durch Karma und *bhakti* und philosophische Einweihung, um schliesslich etwas Verblüffendes zu sagen, was niemand erwartet hätte. Wir möchten gerne Gott erreichen und wir möchten gerne die Gegenwart des Allmächtigen geniessen, aber wir können überhaupt nichts verstehen wenn gesagt wird "es gibt nur Gott". Diese Aussage ergibt keinen Sinn für uns, weil wir hier als Devotees Gottes sind und wir zu ihm beten und Yoga machen und es unser gesamtes Bestreben im Leben ist, uns mit Gott zu vereinen. Wir sind hier als Sucher nach Gott, und die Welt ist da als ein evolutionärer Prozess, der in Richtung der Vollkommenheit in der Gottheit geht. Wenn das der Fall ist, dann ist die Bedeutung von "es gibt nur Gott" für jeden unverständlich, der eine Welt sieht, der sich selbst sieht, der sieht, wie der evolutionäre Prozess stattfindet, der Wirkungen aus Ursachen ableitet und weiss, dass jemand der stirbt wiedergeboren wird. Diese Ansammlung von Vorstellungen ist das Vorratslager des menschlichen Denkens und die einzige Weise, auf die der menschliche Geist handeln kann. Mit dieser Ausrüstung von Verwirrung im Geist - obwohl es philosophische Verwirrung und metaphysisches Chaos ist - mit all diesem sind wir nicht darauf vorbereitet zu verstehen, wenn Gott sagt, dass es nur Ihn gibt.

"Ich kann es nicht verstehen. Bitte sage mir genau was Du meinst, wenn Du sagst, dass nichts ausserhalb von Dir ist. Du hast mir von Deinen Herrlichkeiten als in dieser Welt manifestiert erzählt, aber Du hast mir auch gesagt, dass letztendlich die Welt nicht in Dir ist, obwohl Du in der Welt bist." Also beginnt das elfte Kapitel mit einer andächtigen Frage von Arjuna. *Madanugrahāya paramaṁ guhyam adhyātmasaṁjñitam, yat tvayoktaṁ vacas tena moho'yaṁ vigato mama* (11.1): "Die nektargleichen Lehren, die Du in meine Ohren gegossen hast, haben all meine Verwirrung und meine Unwissenheit aufgelöst. All meine Täuschung ist verschwunden Ich verstehe was Du über das Kommen und Gehen von Wesen sagst."

Bhavāpyayau hi bhūtānāṁ śrutau vistaraśo mayā, tvattaḥ kamalapatrākṣa māhātmyam api cāvyayam (11.2): "Ich habe von Dir selbst über Deine Herrlichkeit gehört. Wer kann Dich beschreiben, ausser Dir selbst? Du hast mir alles gesagt. Du hast Deinen Atman, Dein Selbst verherrlicht, als das Sein von allem und das Ziel von allem. Jetzt würde ich gerne diese Deine wundersame Existenz sehen, ausserhalb derer nichts ist. Es verblüfft mich über mein Verstehen hinaus wenn ich höre, dass Du der Schöpfer dieses Universums bist, dass das Universum in Dir ist und Du dennoch nicht darin bist, und dass nichts irgendwo handeln kann, nicht einmal die *prakriti* und die drei *gunas*, ohne dass

Du als die Grundlage da bist. Du hast mir all dies gesagt. Du hast mich aufgefordert, mich durch das Ausüben meiner Pflicht zu disziplinieren, und Du hast mich aufgefordert, durch die Yogatechniken, die Du erwähnt hast, zu kontemplieren und zu meditieren. Aber Du hast auch meinen Geist verblüfft durch die zusätzliche Aussage, die Du häufig zusammen mit anderen Anweisungen machst: dass alles Du bist, dass alles von Dir ausgeht, dass alles von Dir erhalten wird, und dass alles in Dich zurückgeht, und schliesslich indem Du sagst, dass nur Du existierst. Diese Deine wahre Existenz, die unabhängig von all den Manifestationen ist, von denen Du sprichst, ist die wahre Herrlichkeit, auf die Du Dich immer wieder bezogen hast. Ich würde gerne mit dieser Vision gesegnet sein. O höchster Purusha! Purushottama! Ich möchte Dein herrliches Wesen erblicken, wenn Du es für mich angemessen hältst, wenn Du zustimmst, mir diese Gabe zu gewähren, und wenn Du gnädig akzeptierst, dass ich bereit bin diese grossartige Form zu visualisieren."

Manyase yadi tac chakyaṁ mayā draṣṭum iti prabho (11.4): "Oh höchster Herr! Meister des Yoga! Wenn Du denkst, dass ich für diese Vision bereit bin, dann gewähre mir die Vision der unsterblichen Universalität, die Du bist." Dies ist die Einführung in das Visvarupa Darshana im elften Kapitel.

Wir haben auch eine Neugier, wie Arjuna sie hatte, in der Frage der Universalen Vision. Jeder von uns würde sie auch gerne sehen. Und unser Wunsch diese universale Gestalt zu gesehen hat einen eigenartigen, bestimmenden Faktor, der Arjuna vielleicht davon abgehalten hat, sich damit zu vereinen, und ihn im gleichen Zustand belassen hat wie zuvor, nachdem die Vision wieder zurückgenommen wurde. Er war der Arjuna, der die Segnung des grossen Lichtes hatte, aber er ist auf keine Weise zu einer anderen Person geworden. Er konnte sich nicht in dieses Licht umwandeln und verwandeln, weil er es *sah*, aber es nicht *wurde*. Die Vision Gottes, an die wir in unseren Meditationen denken, ist vor allem von dieser Art. Wir sagen, dass So-und-So *darshan* von Lord Krishna hatte – was sagen will, wir wollen Lord Krishna mit unseren eigenen Augen sehen, wie er vor uns steht, aber wir kennen die Tatsache nicht, dass Lord Krishna, oder was immer unser Konzept Gottes ist, eine allgegenwärtige Präsenz ist, und wir deshalb nicht ausserhalb Gottes stehen können.

Ein trockener Grashalm kann keine heisse Asche tragen; das Gras würde zu Asche verbrennen. Und wenn wir um die Vision des Allmächtigen bitten wissen wir also vielleicht nicht was es ist, worum wir bitten. Wir bitten um die Aufhebung unserer Existenz, damit Gott existieren möge. Es gibt ein altes Sprichwort: Wo es irgendeine Art von Begierde in Begriffen des Geistes und der Sinnesorgane gibt, da ist Gott nicht. Wo Gott ist kann es diese Art von Handlung durch den Geist und die Sinne nicht geben. Entweder wir sind oder Gott ist; wir können zwischen den beiden wählen. Es gibt kein Feilschen: „Lass mich ein wenig da sein, und Du bist auch ein wenig da.“ So eine Art von Feilschen ist mit Gott nicht möglich. Er ist äusserst speziell, Er der möchte, dass alles geschnitten und getrocknet wird. „Willst du mich? Dann soll es dich nicht geben.“ Wir werden uns fürchten. „Wenn es mich nicht gibt, was soll es dann nützen, wenn ich Dich

darum bitte, diese Vision zu haben? Wenn es Dich gibt, wie soll ich wissen dass es Dich gibt? Du sagst, mich sollte es nicht geben. Okay, Vielleicht gibt es Dich. Aber wie erwartest du, dass ich weiss, dass es Dich gibt, wenn es mich nicht gibt?“ Gott sagt: „Ich weiss das alles nicht. Entweder gibt es dich, und Mich nicht, oder es gibt Mich, und dich nicht.“ Wir sind nicht auf diese Art von Logik auf Seiten des Absoluten vorbereitet. Dies ist der Grund, warum man von niemandem von uns sagen kann, dass er für diese Art von Erkenntnis ganz bereit ist, und Arjuna war es auch nicht.

Nachdem der ganze Krieg vorbei war, sassen Sri Krishna und Arjuna eines Tages gemütlich in einem Garten und unterhielten sich. Arjuna, der Zweifel über diese Vision hatte, fragte Sri Krishna: „Grosser Meister: Du hast zu Beginn des Krieges etwas zu mir gesagt. Ich kann mich nicht mehr ganz daran erinnern. Wirst Du es mir bitte noch einmal wiederholen?“

Sri Krishna antwortete: „Du närrischer Mann! Ich dachte, du seist intelligent, aber du hast alles vergessen, was ich dir gesagt habe.“ *Paraṁ hi brahma kathitaṁ yogayuktena tanmayā* (Anu 1.12): „Zu dieser Zeit war ich Eins mit Dem, das alleine ist. Ich werde diese Art von Einheit nicht zu jeder Zeit herbeirufen. Zu dieser Zeit habe ich die Form des höchsten Yoga angenommen, und die Worte wurden von dieser universalen Existenz gesprochen, mit der ich zu dieser Zeit eins war. Ich werde nicht noch einmal diese Form annehmen, diese Vision, diese Macht, diese Vollkommenheit, nur um deine Neugier zu befriedigen. Ich werde dir aber ein paar Geschichten erzählen, die eine Art sekundärer Ersatz für das sind, was ich dir früher gesagt habe.“

Der sekundäre Ersatz in der Gestalt bestimmter Geschichten, Veranschaulichungen etc., der gegen Endes des Mahabharata Epos auftaucht, wird die Anugita genannt – eine sekundäre Gita, nicht die ursprüngliche. Die ursprüngliche Gita ist hier; und wenn sie einmal gesagt wurde, ist sie für immer gesagt, und niemand kann sie wiederholen. *Krishno janati vai samyak kinchit partho dhananjayah, vyaso va vyasa putro va* ist ein altes Sprichwort : Nur Krishna kennt die wirkliche Bedeutung der Gita. Arjuna weiss etwas. Vyasa und Suka wissen. Die anderen hören sie nur.

Also ist hier ein grosser Schatz für uns, und in diesem wunderbaren Schatz der Gita haben wir den grössten Schatz der Beschreibung der Ewigkeit und Unendlichkeit, die Gott ist, der Gestalt, die Visvarupa Darshana genannt wird – Vaisvanara Tattva, die Arjuna offenbart wurde.

Sri Krishna hat dieses Visvarupa viermal in seinem Leben gezeigt. Als er ein kleines Baby war, beschwerte sich sein älterer Bruder bei seiner Mutter, dass er Schlamm essen würde. Seine Mutter hielt das Kind fest, gab ihm einen Klaps und sagte „Du isst Schlamm!“

„Nein, ich habe keinen Schlamm gegessen. Du kannst in meinen Mund schauen,“ sagte er.

Er öffnete seinen Mund, und die Dame sah das gesamte Universum – all die Ozeane und Flüsse – und sie war fassungslos. Dann warf *maya* sofort einen Schleier über sie und sie vergass die Vision völlig und nahm das Kind auf ihren Schoss.

Das zweite Mal zeigte Sri Krishna diese erschreckende Vision am Hofe der Kauravas, als Duryodhana auf keinerlei guten Rat hören wollte. Das dritte Mal war dieses Bhagavadgita Visvarupa Darshana. Das vierte Mal war, als Sri Krishna nach Dvaraka zurückkehrte, nachdem der Krieg vorüber war, und auf dem Weg in der Nähe von Rajasthan einen Weisen namens Uttanka traf.

Uttanka hielt Sri Krishna an und sagte: „Bitte! Was ist denn nun geschehen? Es gab einen Streit zwischen den Pandavas und den Kauravas und Du hast versucht zu vermitteln. Was war das Ergebnis davon?"

Sri Krishna antwortete: „Oh, es hat alles nichts genützt. Ich habe mein Bestes versucht, um Frieden zu stiften, aber Duryodhana wollte nicht zuhören. Der Krieg hat stattgefunden, sie wurden zerstört, und die Pandavas wurden zu Königen gekrönt."

„Oh! Du bist eine sehr parteiische Person. Dies ist sehr schlecht. Du hättest den Krieg verhindern können, wenn du gewollt hättest. Nein! Ich werde dich hier und jetzt verfluchen," sagte Uttanka.

Dann sagte Sri Krishna: „Warum verschwendest du dieses wenige *tapasya,* das du durch den Dienst am Guru etc. gewonnen hast? Dein Fluch kann Mich nicht treffen, weil die universale Kraft in Mir ist."

„Ist es so? Wirklich? Bist Du die universale Kraft? Darf ich das dann erkennen?"

Sofort zeigte Lord Sri Krishna noch einmal das Visvarupa und brach dann nach Dvaraka auf.

Diskurs 33

Das elfte Kapitel geht weiter: Das Visvarupa Darshana

Es ist sehr schwierig, Visvarupa zu erklären, solange du nicht selbst dazu wirst. Solange du es nicht „bist", kannst Du es nicht erklären; und ich kann es im Moment nicht „sein".

Arjunas Bitte war: „Oh mitfühlender Herr, möge ich mit dieser grossartigen universalen Vision von Dir gesegnet sein, auf die Du hier und da in Deinen Anweisungen an mich Bezug genommen hast – und besonders in Deiner Betonung der Gegenwart Deiner Herrlichkeiten in unterschiedlichen Formen. Darf ich es erkennen? Darf ich es sehen? Würdest Du mir diese Vision Deiner grossartigen, grossartigen, herrlichen universalen Form gewähren, die zu sehen ich gesegnet sein werde und das Glück dazu haben werde?"

Plötzlich gab es ein blendendes Licht, dass im ganzen Raum erstrahlte, als würden sich tausende von Sonnen gleichzeitig am Himmel erheben. Man kann sich nur vorstellen, was für eine Art von Licht es wäre, weil man so etwas niemals erblicken kann. Plötzlich vergingen Entfernungen. Die Sterne am Himmel schienen den Staub der Erde zu berühren. Man sah, dass ein winziger Gegenstand wie eine kleine Blume in einer Mauerspalte die Galaxien berührte. Die ganze Erde begann zu erglühen, als sei sie geschmolzenes Gold. Jedes Blatt, jede Pflanze, jeder Fels, jeder Berg – der gesamte Raum begann ein Licht zu verströmen, das niemand mit seinen materiellen Augen sehen konnte. Die Formen schmolzen scheinbar in ihre ursprüngliche Essenz von Licht.

Heute sagt uns die moderne Physik, dass Materie in Licht umgewandelt werden kann. Es gibt eine Konvertibilität zwischen Materie und Form, und alle Inhalte des physischen Universum können in eine verfeinerte Strahlung aufgelöst werden. Tatsächlich bestehen die Sonne und die Sterne, die Lagerstätten von Licht sind, aus verfeinerter Materie, die gasförmig wird; also ist Licht auch eine Art von Gas. Aber Licht ist etwas, das mehr als Gas ist. Es ist unmöglich zu wissen, aus welcher physikalischen Substanz Licht gemacht ist. Wir wissen nicht, ob es aus Teilchen oder Wellen besteht. Licht ist nur Strahlung, und solches Licht flutete die gesamte Atmosphäre als Arjuna darum bat, die grossartige universale Gestalt des Herrn zu sehen. Die Materialität der Welt, die Äusserlichkeit der Welt, die Sichtbarkeit von Objekten, vergingen in dieser alles auflösenden, überflutenden Flamme, dem Ozean aus Licht. „Arjuna, du kannst diese Gestalt nicht mit deinen Augen sehen."

Śrībhagavānuvāca: paśya me (11.5): „Sieh Mich an!" Sri Krishna sagte dies auch zu Duryodhana am Hof der Kauravas: „Sieh Mich an!" Und sofort gab es einen Ausbruch von Licht, der jeden die Augen schliessen liess, und niemand konnte sehen, was es war. *Paśya me pārtha rūpāṇi śataśotha sahastraśaḥ*: „In hunderten und tausenden, in Myriaden von Formen manifestiere Ich Mich hier. Sieh Mich an!" Das ist es, was der Herr als Antwort auf Arjunas Frage sagte.

Nānāvidhāni divyāni nānāvarṇākṛtīni ca: „Jede Form, jede Farbe, jedes Detail, alles was du sehen möchtest, ist genau jetzt hier. Und es ist nicht nur in einer Entfernung oder räumlichen Ausdehnung ausgebreitet; es ist eine distanzlose Kompaktheit der Gegenwart aller Dinge an ein und demselben Ort." Wenn dort ein Ding berührt wurde, wurde alles berührt. Alles erschien wie ein Spiegel, der jedes andere Ding spiegelte. Es schien, dass alles überall gesehen werden konnte. „Dann schau Mich an, in dieser Gestalt. Sieh die überall glitzernden Sonnen! Siehe die Vasus, die Adityas, die Rudras!" Überall konnten diese Gottheiten gesehen werden. „Du siehst hier alles, was du sehen möchtest – Asvinau, Maruts, alle Gottheiten und all die Dinge, die du dir nicht einmal im Geist vorstellen kannst. Diese Götter, Gottheiten und Mächte, die nicht einmal in den Schriften beschrieben werden, weil das menschliche Wesen sie nicht einmal mit der ausgedehntesten Vorstellungskraft verstehen kann, auch die siehst du hier. Die ganze Welt ist hier konzentriert. Du musst nicht durch die Luft reisen oder mit irgendeinem Fahrzeug, um andere Teile der Erde zu sehen. Es ist genau jetzt hier – jeder Teil der Erde, jeder Teil der Schöpfung, die ganze Schöpfung in den vierzehn Welten. Du kannst in Kontakt damit sein, sie berühren und erfahren ohne zu reisen, weil der Raum vergangen ist."

Man muss nicht irgendwohin reisen, denn in einem Moment, in einem unmittelbaren Bewusstsein des Erfassens, kommt man in Kontakt mit dem totalen Gesamt des ganzen Universums – ohne Entfernung, ohne Zeit, ohne Dauer, ohne reisen zu müssen, ohne irgendwelche Instrumente zu verwenden. Unvorstellbar! Man weiss nicht, wovon man spricht.

„Du kannst mich so nicht sehen. Ich muss dich mit einem ganz anderen Auge segnen, das das Auge der Einsicht genannt wird, und das es dir ermöglichen wird, dieses Zusammensein der Dinge zu erblicken." Wir sehen Dinge in einer Aufeinanderfolge; hier ist ein Ding, hier ist das nächste Ding, hier ist noch ein Ding. Wie sehen Objekte in einer Abfolge. Aber hier, in dieser Vision, schmilzt die Aufeinanderfolge von Ereignissen und auch die Aufeinanderfolge einer Reihe von Objekten und Dingen in dieser Welt in eine Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung. Es ist das, was das „Hier und Jetzt" aller Dinge genannt wird. Alles, egal was auch immer, was es sein mag, alles an was wir in allen Himmeln denken können, ist genau jetzt hier und an diesem Punkt.

Hier werde ich an diese majestätische Kraft erinnert, die Bharadvaja Rishi ausübte als Bharata, der Bruder von Rama, auf der Suche nach Rama in den Wald ging. Bharata wurde von einem grossen Gefolge begleitet, mit Elefanten und Pferden und Wagen, tausenden an der Zahl. Ich weiss nicht, warum er so eine grosse Gefolgschaft mit sich nahm. Vielleicht stand er unter dem Eindruck, dass Rama sich ergeben und zurückkommen würde, und er ihn mit aller Pracht zurückbringen würde. Das mag die fromme Absicht von Bharata gewesen sein. Was wäre ansonsten der Zweck, diese Armee mitzunehmen? Wie dem auch sei, er kam durch den Ashram des Weisen Bharadvaja, der in einer kleinen Hütte lebte; und er wollte diesem grossen Maharaj seine Ehrerbietung darbringen, bevor er weiterreiste. Drei Meilen vor dem Ashram sagte Bharata zu seiner Armee: „Haltet hier an. Es soll hier kein Lärm gemacht werden." Er zog die

Schuhe aus, legte sein königliches Gewand ab, zog gewöhnliche Kleidung an und ging barfuss.

Als er zum Ashram des Weisen kam und sich vor ihm verneigte gab es ein kleines Gespräch zwischen dem Weisen und Bharata.

„Bist du alleine den ganzen Weg von Ayodhya gekommen?“ fragte der Weise Bharadvaja.

„Nein, Maharaj. Eine grosse Armee ist bei mir,“ antwortete Bharata.

„Warum hast du sie nicht hergebracht?“

„Ich wollte nicht die Heiligkeit dieses Ortes stören. Die Elefanten und Pferde würden wiehern und Lärm machen, und ich möchte nicht eure heilige Atmosphäre stören.“

„Ich würde euch heute gerne mit einem Abendessen für alle bewirten,“ sagte der Weise.

Bharata konnte nicht verstehen, wovon der Weise Bharadvaja sprach. Bharata hatte abertausende von Männern, Tiere von unterschiedlicher Art und hier war ein Weiser, der in seiner Hütte sass mit nichts in den Händen. Sie konnten nicht in einem Wald voller Dornen sitzen!

Bharata sagte „Maharaj, wir brauchen kein Abendessen. Wir haben unsere eigenen Mahlzeiten. Wir brauchen nur eure Segnung.“

Bharadvaja wusste, dass dieser Junge dachte, er habe nichts und sagte: „Nein! Du sollst sie alle herbringen. Es wird mir eine Freude sein, euch mit einer Mahlzeit zu dienen. Lass tausende von Leuten da sein; lass alle Elefanten und Pferde kommen. Jeder wird zu essen bekommen.“

Es war für Bharata sehr schwierig zu verstehen, was diese Anweisung bedeutete, aber er rief seine ganze Heerschar herbei.

Der Weise ging zu seinem *yajnasala*, entzündete das Feuer und goss Ghee hinein und sagte: „*Indraya svaha*. Indra! Komme mit all Deiner Pracht, Deinem Gefolge, allem. Ich möchte Bharata mit seiner ganzen Heerschar mit einer Mahlzeit dienen. Varuna! Bringe Flüsse aus Honig und Milch hierher. Lass die Flüsse Ganga, Yamuna und Saraswati gleich jetzt hier fliessen. Lass sie alle genau hier ihr Bad nehmen. Visvakarma! Komm gleich jetzt und errichte hunderte von Palästen. Entferne diesen Wald. Mache den Boden eben und lass überall funkelnde Lichter sein. Kubera! Schicke sofort all deine Musiker und Tänzer. Und die besten Gerichte müssen gleich jetzt kommen, in ein paar Minuten. Lass es getan sein! Lass meinen Wunsch erfüllt sein! Lass all die Bewohner der Himmel gleich jetzt herabsteigen um diesen Leuten zu dienen, die ich als meine Gäste betrachte.“

Als er diese Worte sprach, gab es sofort ein blendendes Licht. Der Wald verschwand, dort war kein Wald. Himmelsbewohner, die goldene Tabletts trugen stiegen aus dem Himmel herab. Visvakarma machte in einer Minute den ganzen Boden eben und tausende von Paläste begannen überall zu leuchten – mit Swimmingpools, mit Pagen, Musikern, Tänzern und Dienern aller Art. Tausende von Köchen, mit Speisen, die so dufteten, dass sie sogar aus der Entfernung gerochen werden konnten, begannen solche Köstlichkeiten zu servieren, wie sie selbst der Herrscher noch nicht gekostet hatte. All die Elefanten und Pferde

wurden richtig gestriegelt von passenden Personen, die aus dem Himmel gekommen waren. Jede Person wurde von vier oder fünf Menschen aus dem Himmel bedient; und alle wurden in Öl und warmem Wasser gebadet. Es gab schöne Flüsse, die mit kühlem, erfrischenden Wasser strömten, Flüsse von Honig und Flüsse aus Milch. Während dieses Abendessens gab es schöne Musik, himmlische Apsaras kamen und tanzten. Es gab himmlische Betten für jeden, tausende an der Zahl, die sofort von Visvakarma hergestellt worden waren.

Niemand konnte sich vorstellen, was geschah. Sie fragten sich, ob sie blind seien oder verrückt geworden waren durch das, was sie sahen. Sie hatten alle so ein schönes Abendessen dass es scheint, dass die Soldaten sagten „Lass Bharata auf die Suche nach Rama gehen. Wir werden hier bleiben." Dies war so, weil sie noch nie diese Pracht, diese Bewirtung gesehen hatten, nicht einmal in Ayodhya. Dann schliefen sie alle und konnten sich gut erholen. Am nächsten Morgen war alles vergangen. Es gab keine Apsaras, keine Paläste, nichts war übrig geblieben.

Die Idee ist, dass diese Menschen Gottesmänner sind; und was Gott tun kann, können diese grossen Helden des Geistes auch tun. Und als also Sri Krishna diese kosmische Gestalt annahm, begann sogar die Erde in die Flüssigkeit des Bewusstseins zu schmelzen, und überall war Gott; das grosse „Ich" begann in allem zu funkeln. Brahma, Rudra, Asvinau – all die Götter waren dort in unterschiedlichen Gestalten, als eben die Glieder dieses Virat Purushas.

Bhagavan Sri Krishna sagte zu Arjuna: „Ich werde dir ein Auge geben, mit dem du sofort diese grossartige, wunderbare Freude sehen kannst." *Paśya me yogam aiśvaram* (11.8). „Sieh Meine Herrlichkeit! Siehe die Majestät Meines Yogas, Arjuna. Siehe, Ich bin hier! Siehe das, was du wolltest, dass Ich es dir zeige. Siehe!"

Evam uktvā tato rājan mahāyogeśvaro hariḥ, darśayāmāsa pārthāya paramaṁ rūpam aiśvaram (11.9). Sanjaya sprach dann zu Dhritarashtra: „Oh König! Sieh dieses Wunder! Nachdem er diese Worte gesprochen hat, offenbarte der grosse Herr des Yogas seine Majestät." Der Mahayogesvara, Lord Krishna, offenbarte Seine ewige Gestalt, *aishvara rupa* – Seine höchste, totlose Gestalt.

Überall waren Gesichter – überall Augen, überall Hände, überall Füsse, alles wurde sozusagen von allem erfasst. *Sarvataḥpāṇipādaṁ tat sarvto'kṣiśiromukham, sarvataḥśrutimal loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati* (13.13) ist ein Vers im dreizehnten Kapitel. Überall waren Gesichter und Augen und Hände und Füsse dieses mächtigen Wesens. *Anekavaktranayanam* (11.10): Wunder der Wunder, dem Geist wird schwindlig, selbst wenn er nur daran denkt. Alle herrlichen Schmuckstücke, Reize, alle Arten von Waffen, selbst des Krieges, wurden erhoben. Nicht nur die Herrlichkeiten der Schönheit, sondern auch die Herrlichkeiten der Kraft und der Energie – alle Dinge wurden dort auf einmal gesehen. Himmlische Girlanden schmückten jede Gestalt. All die Gesichter strahlten von Verzierungen.

Sarvāścaryamayaṁ (11.11). Noch einmal sagt Sanjaya: „Was für ein Wunder! Was kann ich Dir sagen – Wunder der Wunder! Herrlichkeit der Herrlichkeiten!"

Selbst die Handlung des Weisen Bharadvaja war wirklich eine Herrlichkeit der Herrlichkeiten. Wir werden nicht schlafen können, nachdem wir diese Geschichten gehört haben.

Anantaṁ: Die unendliche Gestalt wurde gezeigt, mit Gesichtern, die sich überallhin ausbreiteten. Überall wo Arjuna seine Augen hin richtete sah er das Gesicht des Allmächtigen, das ihn in unterschiedlichen Gestalten anblickte – in schönen Gestalten, in erschreckenden Gestalten, in flammenden Gestalten, in zornigen Gestalten, in freundlichen Gestalten, in jeder Art von Gestalt, die wir uns vorstellen können. Wie viele Arten von Haltungen und Formen von Psyche können wir uns in dieser Welt vorstellen? All die *navarasas—sringara, vira, karuna, adbhuta, hasya, bhayanaka, bibhatsa, raudra* und *shanti* – waren in all diesen Dingen manifestiert. Die gesamte Essenz von Anziehung durch die *kavya rasas,* über die wir in Büchern lesen, waren in dieser Gestalt sichtbar manifestiert.

Divi sūryasahastrasya bhaved yugapad utthitā, yadi bhāḥ sadṛśī sā syād bhāsas tasya mahātmanaḥ (11.12). Hier bedeutet 1000 nicht unbedingt 999 plus 1. Das Wort ‚*sahasra*' wird für eine unendliche Anzahl gebraucht. *Visvam anantam sahasram sarvam akshaya vachakam*: Im Amara Kosam bedeuten *visvam* und *sahasram* auch unendlich. Unendliche Sonnen gingen sozusagen auf. Wir hören nur diese Worte, aber wir wissen nicht, was für eine Art Licht das ist, weil die Sonne dort nicht scheint. *Na tatra suryo bhati* wurde gesagt. Die Sonne wird nicht scheinen; das Sonnenlicht ist wie Dunkelheit vor diesem grossen Licht. Und dennoch wird uns zu unserer Unterhaltung und für unsere Bildung gesagt, dass es das Licht ist, dass alles Sonnenlicht übersteigt.

In dieser grossen, geheimnisvollen, ausgebreiteten Universalität sah Arjuna die ganze Schöpfung irgendwo in einer Ecke. Das *ananta koti brahmanda nayaka* zeigte Sein Visvarupa. Dieses Brahmanda ist nicht die einzige Sache, die Gott erschaffen hat. Endlos, endlos, endlos sind die Welten, die erschaffen wurden. Diese spezielle Welt, diese vierzehn Reiche, die dieses Brahmanda genannt werden, die von Chaturmukha Brahma beherrscht wird, ist nur eine; und das Ganze wurde in irgendeiner Ecke gesehen. Millionen davon kreisten als Feuerbälle, wie Sonnenkreise, und dieses Universum wurde in irgendeiner Ecke gesehen.

Tatraikasthaṁ jagat kṛtsnaṁ pravibhaktam anekadhā (11.13): In vielfältige Formen aufgeteilt wurde die gesamte Schöpfung dort so gesehen, als sei sie nur ein Bruchstück dieser totalen Manifestation. *Pādo'sya viśvā bhūtāni* (P.S. 2): Nur ein Viertel des höchsten Wesens ist sozusagen in diesem Kosmos manifestiert. *Tripādasyā'mṛtaṁ divi*: Drei Viertel sind unsichtbar. Die immanente Form Gottes ist nur ein Viertel, sozusagen; die transzendente Form ist drei Viertel, sozusagen. Es ist nicht wirklich eine arithmetische Unterteilung, die hier gewollt wird; die Idee ist, dass es ein sehr kleiner Bruchteil ist. *Viṣṭabhyāham idaṁ kṛtsnam ekāṁśena sthito jagat* (10.42): "Mit einem kleinen Teil Meiner Selbst erhalte ich den gesamten Kosmos." Die Idee ist, dass ein kleines Stückchen von der Herrlichkeit Gottes in dem ganzen Kosmos offenbart ist, und dass die wirkliche Herrlichkeit transzendent ist. *Estasyaivānandasyānyāni bhūtāni mātrām*

upajīvant (B.U. 4.3.32). Yajnavalkya sagt, dass mit einem kleinen Löffel der Seligkeit des Ozeans von Brahman das ganze Universum erhalten wird. Und wir kosten nur in einer milden, verfälschten, ausgebreiteten, dichten, konkretisierten Form von nur einem Löffel voll. Wie wäre der gesamte Ozean dieser Seligkeit? So etwas hat Arjuna erblickt.

Tatraikasthaṁ jagat kṛtsnaṁ pravibhaktam anekadhā, apaśyad devadevasya śarīre pāṇḍavas tadā (11.13): In dieser grossen Gestalt von Gottes Wesen hatte Arjuna die Segnung das Wunder zu erblicken. Es gibt kein Wort in der Sprache, um dieses Wunder zu beschreiben, ausser, dass es ein Wunder ist.

Gaganam gagana karam sagarah sagaro panam, rama ravanayor yuddham rama ravanayor iva (Ramayana): "Wie war die Schlacht von Rama mit Ravana? Kannst Du sie mit etwas vergleichen? Wie war es?", fragte jemand. Es ist wie zu fragen, wie der Himmel ist. Der Himmel ist nur wie der Himmel. Wie ist der Ozean? Der Ozean ist nur wie der Ozean. Wie war die Schlacht zwischen Rama und Ravana? Sie war wie die Schlacht zwischen Rama und Ravana; es gibt keinen anderen Vergleich. Solche herrlichen Ereignisse, die das Verstehen übersteigen, können keinen Vergleich haben. In dieser wundervollen Gestalt, die mit nichts anderem verglichen werden kann, hat Arjuna sozusagen sein Bewusstsein verloren, und er verneigte sich in schwindligen Höhen des Bewusstseins, als er diese Macht erblickte.

Tataḥ sa vismayāviṣṭa (11.14): Höchst erstaunt, ängstlich, schwindelig und mit Gänsehaut; *hṛṣṭaromā*: sich in äusserster Hingabe verneigend; *praṇamya śirasā devaṁ kṛtāñjalir abhāṣata*: "Oh Gott! Was kann ich sagen?"

Arjuna uvāca: paśyāmi devāṁs tava deva dehe sarvāṁs tathā bhūtaviśeṣasaṁghān, brahmāṇam īśaṁ kamalāsanas-thaṁ ṛṣīṁś ca sarvān uragāṁś ca divyān (11.15): "Oh Herr! Ich sehe alles hier. Brahma, der Schöpfer selbst, ist hier zu sehen. Ich sehe ihn." Wer kann das *darshan* von Brahma haben? Wir können ihn nicht sehen, aber hier war er, und Rudra war hier. "In Deiner Gestalt sehe ich all die Götter. Jede Form der Schöpfung, einschliesslich jeder erschaffenen Essenz - alle Tiere, alle Geschöpfe, alle menschlichen Wesen, all die Bewohner des Himmels - sehe ich hier genau vor mir. Ich sehe all die Rishis. All die Nagas, Yakshas, Gandharvas, Kinnaras sehe ich alle genau jetzt. All Deine vielfältigen Formen erblicke ich vor mir."

Anekabāhūdaravaktranetraṁ paśyāmi tvāṁ sarvato'nan-tarūpam, nāntaṁ na madhyaṁ na punas tavādiṁ paśyāmi viśveśvara viśvarūpa (11.16): "In dieser Deiner vielfältigen Manifestation, bei der überall Gesichter sind, die in meine Richtung blicken, bei der alle Augen mich anblicken, sehe ich Deine Unendlichkeit überall. Ich kann nicht wissen, wo Du beginnst, wo Du endest oder wo Deine Mitte ist. Ich kann nicht verstehen, wie gross diese Deine Persönlichkeit ist. He Visvesvara! Oh Herr des Universums! Oh Visvarupa! Die All-Form, die Alles-Form! Ich kann nicht ermessen, wie weit Du bist, Ich bin einfach von dieser Überraschung überwältigt.

Kirīṭinaṁ gadinaṁ cakriṇaṁ ca tejorāśiṁ sarvato dīptiman-tam, paśyāmi tvāṁ durnirīkṣyaṁ samantād dīptānalārkadyutim aprameyam (11.17): "Mit Diademen auf jedem Kopf dieser vielfältigen Gestalt sehe ich Dein Strahlen. Mit *gadas*, mit

astras, zusammen mit dieser Strahlung, die Du manifestierst, kann ich nicht feststellen, was was an irgendeinem Ort ist. Wie ein flammendes Feuer sehe ich Deine Gestalt überall ausgebreitet. Du hast ein *gada, chakra, sankha* und ein *diadem* auf Deinen Köpfen - auf all den Millionen von Köpfen, die ich vor mir sehe. Und all diese Köpfe, all diese Gesichter, sehen wie eine Masse aus Feuer aus. Säulen von Strahlung, das ist es, was ich vor mir sehe, und sie blenden im ganzen Raum. Ich kann nichts richtig sehen, weil meine Augen geblendet sind, völlig verdunkelt in diesem Licht. Es ist mir unmöglich, Dich zu sehen, oh Herr!" *Durnirīkṣyaṁ*: "Ich sage die Wahrheit, Ich kann Dich nicht sehen. Es ist mir unmöglich, selbst mit dieser Segnung eines neuen Auges, das Du mir gegeben hast. Dies ist zu viel für mich, und ich kann Dich nicht mehr ansehen, weil Du Feuer bist, Du bist Strahlen, Du bist die Sonne der Sonnen. Unermesslich bist Du, oh Herr!

Tvam akṣaraṁ paramaṁ veditavyaṁ tvam asya viśvasya paraṁ nidhānam, tvam avyayaḥ śāśvatadharmagoptā sanātanas tvaṁ puruṣo mato me (11.18): "Herr! Du bist das ewige Wesen." Arjuna ist in Ekstase. Er weiss nicht, wie er sich ausdrücken kann. Er weiss nicht einmal, was er sagt. "Du bist die unsterbliche Essenz! Du bist das, was durch die Schriften, die Vedas, die Upanishaden und all die Texte erkannt werden soll, die von Befreiung handeln! Oh höchstes Wesen! Oh Wohnstatt, Träger und Substrat dieses Universums, Dich spreche ich an. Du bist wirklich das endlose Wesen, das mich Dich hier erblicken lässt als etwas, was an einem bestimmten Ort ist. Du bist nicht an einem Ort; Du bist überall." *Śāśvatadharmagoptā*: "Ich sehe das ganze Dharma, das ganze Gesetz und die Vorschriften, die ganze Segnung, die ganze Rechtschaffenheit, die ganze Gerechtigkeit, alles Gute, alles wunderbar Ethische, Ästhetische, Philosophische und Spirituelle. Wahrheit, Güte und Schönheit funkeln überall. 'Ewigkeit' ist das einzige Wort, das ich für Dich verwenden kann. Du bist der höchste Purusha."

Anādimadhyāntam anantavīryam anantabāhuṁ śaśi sūryanetram, paśyāmi tvāṁ dīptahutāśavaktraṁ svatejasā viśvam idaṁ tapantam (11.19): "Du bist selbst Licht. Es ist nicht so, dass irgendein Licht von Dir ausgeht. Du bist selbst die gesamte Masse von Licht, und es ist dieses Licht, das aus allem strahlt. Es gibt keinen Anfang und kein Ende für dieses Strahlen." *Anantavīrya*: "Was ist Deine Tüchtigkeit, was ist Deine Energie, was ist Deine Stärke? Sie können nicht gemessen werden. Unermessliche Stärke, unermessliche Tüchtigkeit sind in dieser Vision von Virat eingeschlossen." *Anantabāhuṁ*: "Millionen von Händen sind überall." Die Svestasvatara und die Isavasya Upanishad berichten uns, dass Er ohne Füsse schnell rennt; dass Er ohne Hände alles erfasst. Selbst das schnellste Ding kann Ihn nicht überholen.

Arjuna wiederholt, was er gesagt hat: "Ich sehe Dich als Säulen aus Flammen von Licht und Strahlen. Ich kann nichts anderes vor mir sehen, weil Du Du selbst bist. Du verherrlichst alle Dinge mit Deiner Gegenwart, und es ist Deine Herrlichkeit, die in Gestalt dieser Vision erstrahlt. Du verherrlichst Dich selbst mit Deiner eigenen Herrlichkeit. Wer kann Dich verherrlichen? Welche Sache in der Welt kann Dich verherrlichen? Du verherrlichst Dich selbst durch Dich selbst." Wir können Gott nicht verherrlichen. Er muss sich selbst mit Seinen

eigenen Kräften und seiner Grossartigkeit verherrlichen. *Svatejasā viśvam idaṁ tapantam*: "Der gesamte Raum und die Zeit sind von Dir erfüllt. All die Sterne sehen aus wie blinkende Essenzen vor diesem Strahlen. Sie haben ihr Stahlen verloren; sie sind dunkel vor Dir."

Dyāvāpṛthivyor idam antaraṁ hi vyāptaṁ tvayaikena diśaś ca sarvāḥ, dṛṣṭvādbhutaṁ rupam ugraṁ tavedaṁ lokatrayaṁ pravyathitaṁ mahātman (11.20): "Die gesamte Schöpfung zittert, weil Deine Gestalt schrecklich ist, und sie erzeugt Angst in allem. Die Erde und das himmlische Reich, die Himmel und alles was zwischen ihnen ist, ist von diesem Deinen Strahlen erfüllt."

Das Bhishma Parva des Mahabharata beschreibt, wie die ganze Schöpfung erzitterte, als Sri Krishna seine Waffe gegen Bhishma erhob und inmitten des Krieges vom Wagen sprang. Sie sagen, die Erde bebte und die Ozeane begannen wilde Wellen zu werfen, und Brahma selbst konnte nicht verstehen, warum das Ende der Welt vor der erwarteten Zeit kam. Als Sri Krishna mit dem Dröhnen seines Fusses in Richtung Bhishma rannte, fühlte Brahma, dass der Schöpfer selbst damit begonnen hatte zu zerstören, was Er erschaffen hatte.

Amī hi tvāṁ surasaṁghā viśanti kecid bhītāḥ prāñjalayo gṛṇanti, svastītyuktvā maharṣisiddhasaṁghāḥ stuvanti tvāṁ stutibhiḥ puṣkalābhiḥ (11.21): In der enormen Einheit, die Arjuna wahrnahm, sah er auch die kleinen Details. All die Götter, all die Rishis, all die Rakshasas, Gandharvas, Kinnaras - sie alle wurden auch im Detail im Hintergrund dieser universalen Einheit gesehen. Auf dieser Leinwand, oder dem Substrat dieser Einheit der Wahrnehmung, sah er auch gleichzeitig die Einzelheiten der Schöpfung. "Ich sehe all die Götter. Sie gehen in Dich ein. Einige laufen vor Angst vor Dir weg. Einige werfen sich vor Dir nieder. Einige rufen 'Gloria! Gloria! Hallelujah! Oh Gott! Oh Gott!' und sie rennen hierhin und dorthin. Maharishis, *siddhas* und alle anderen Gruppen sind nicht in der Lage, diese Vision zu visualisieren. Sie sind auch höchst erstaunt. 'Gloria! Gloria! Gloria!' sagen sie und tanzen in Ekstase."

Rudrādityā vasavo ye ca sādhyā viśve'śvinau marutaś coṣmapāś ca, gandharvayakṣāsurasiddhasaṁghā vīkṣante tvāṁ vismitāś caiva sarve (11.22): "All die Rudras, all die Adityas, all die Vasus, all die Sadhyas, all die Visvadevas, Asvini Kumaras, Maruts und all die anderen Götter wie die Ushmapas, Gandharvas, Yakshas, die anderen Halbgötter und *siddhas* - sie alle blicken Dich an, starren Dich mit nicht blinzelnden Augen an und sind vom Wunder dieser Manifestation ergriffen."

Rūpaṁ mahat te (11.23): "Gross, grossartig, herrlich ist diese Gestalt, oh Herr, die Du vor mir manifestierst. *Bahuvaktranetraṁ*: Mit allen Gesichtern und Augen. *Mahābāha*: Oh mit allem Bewaffneter! *Bahubāhūrupāda:* Mit allen Arten von Füssen überall, allen Arten von Händen und unterschiedliche Waffen ergreifend, und Myriaden von Manifestationen dieser Arme und Füsse. Viele Mägen, viele Augen, viele Arme, viele Brüste - ich weiss nicht, wie ich es schaffen kann, sie mit der Segnung des dritten Auges, das Du gegeben hast, zu sehen. Selbst dieses ist sehr schwach vor dieser Macht aller Mächte. *Daṁṣṭrākarālaṁ*: In einigen Gestalten bist Du sehr grausam, denn Du scheinst zu beissen, zu zermahlen und zu zerkauen und zu verschlucken - auch das sehe ich in einigen Gestalten. In

einigen anderen Gestalten ist alles Anmut, Segnung und Schönheit und Majestät. Die ganze Erde kann das nicht mehr ertragen. Es ist erschreckend, und, oh Herr, ich habe auch grosse Angst!"

Diskurs 34

Das elfte Kapitel geht weiter:
Das Visvarupa Darshana geht weiter

Das elfte Kapitel der Bhagavadgita - das Visvarupa Darshana - geht weiter. Arjuna hat seine Verwunderung bei dieser grossen Vision herausgerufen. *Diśo na jāne na labhe ca śarma, prasīda deveśa jagannivāsa* (11.25): "Ich kann nicht einmal die Himmelsrichtungen bestimmen. Ich habe meine Sinne verloren, als ich diese Deine schreckliche, mysteriöse Gestalt erblickt habe. Oh Herr der Herren! Sei so gnädig und segne mich damit ich erkennen kann, wer Du bist."

Obwohl die Bhagavadgita vor dem Beginn des Krieges gesprochen wurde, hatte in einem anderen Reich des Daseins das Mahabharata schon stattgefunden, die Ereignisse waren wiedererzählt worden und die Schlussfolgerung war gezogen worden und der Sieg war von den Pandavas errungen worden. In einem anderen Reich war alles getan worden; wir könnten es das Reich der vierten Dimension nennen, in dem Ereignisse vor ihrer Manifestation in der dreidimensionalen Welt auftreten. Es dauert lange, bis sich Ereignisse als konkrete Erscheinungen in der materiellen Welt manifestieren. Selbst wenn in der Welt Kriege stattfinden, tauchen sie zuerst im Himmel auf. Es prallen Vorstellungen aufeinander, bevor Menschen körperlich aufeinander prallen. Ein ideologischer Krieg findet zuerst im ätherischen Reich statt. So wie sich eine Krankheit zuerst innerlich manifestiert, bevor sie sich äusserlich im Körper manifestiert, war auf ähnliche Weise die Entscheidung, was der Ausgang des Mahabharata Krieges sein würde, schon in höheren Reichen getroffen worden, und die Umsetzung der Entscheidung in der Form eines tatsächlichen Konfliktes musste vom Gesichtspunkt des Zeitprozesses erst noch stattfinden.

Es gibt Wunder über Wunder in der Welt. Man sagt, dass in einigen der Reiche der Schöpfung das Mahabharata noch nicht stattgefunden hat. In einigen Reichen der Schöpfung hat das Mahabharata bereits stattgefunden; und in anderen Reichen findet es genau jetzt statt. Es ist so etwas wie die Prozession eines Königs, der sich von einem Teil des Landes in einen anderen Teil des Landes bewegt. Nimm an, ein König kommt in einer Prozession von Delhi nach Laxmanjhula. Für die Menschen in Delhi fängt die Prozession gerade an, und er ist losgegangen. Er hat Muzaffarnagar erreicht. Die Menschen in Delhi sagen, dass die Prozession vorbei ist. Die Menschen in Muzaffanagar sagen, dass die Prozession gerade stattfindet. Die Menschen in Rishikesh sagen, dass sie noch nicht stattgefunden hat. Also ist es für einen schon geschehen, für einen anderen geschieht es gerade, und für eine dritte Person ist es noch gar nicht geschehen. Dies gilt für alle Ereignisse in der Welt. Jedes Ereignis findet gleichzeitig in jedem Teil der Welt statt, aber sie scheinen sich zu unterschiedlichen Zeiten zu manifestieren aufgrund des Wirkens des Prozesses, in den die Zeit gegossen wird - nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ (11.26): Als Arjuna diese wundersame Gestalt des Herrn erblickte, gingen die Kauravas - Duryodhana und seine Anhänger mit ihrer ganzen Armee - in den Schlund dieses vielfältigen Wesens. Ihre Zerstörung war schon bestätigt worden. *Amī ca tvāṁ dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ sarve sahaivāvanipālasaṁghaiḥ, bhīṣmo droṇaḥ sūtaputras tathā-sau sahāsmadīyair api yodhamukhyaiḥ*; *vaktrāṇi te tvaramāṇā viśanti daṁṣṭrākarālāni bhayānakāni, kecid vilagnā daśanān-tareṣu saṁdṛśyante cūrṇitair uttamāṅgaiḥ* (11.26-27): "Was sehe ich? Das Mahabharata hat noch nicht stattgefunden. Es ist gerade erst am Anfang." Die Bhagavadgita wurde vor dem Beginn des Krieges gesprochen, aber was sieht Arjuna in dieser Gestalt? Die ganze Armee der Kauravas, mit Duryodhana, mit Bhishma und Drona, mit Karna und selbst die ganze Armee der Pandavas, die nicht überleben würde, strömten in diesen alles zerstörenden Schlund des kosmischen Wesens. Sie hingen sozusagen in den Spalten zwischen diesen schrecklichen Zahnreihen dieses alles zerstörenden Geistes der Zeit fest, der sich hier als Visvarupa manifestierte. Einige von ihnen waren zwischen den Zähnen gefangen, und einige wurden sozusagen zu Paste und Puder zerquetscht, durch die Kiefer dieses mächtigen, gähnenden Gesichtes.

Yathā nadīnāṁ bahavo'mbuvegāḥ samudram evābhimukhā dravanti, tathā tavāmī naralokavīrā viśanti vaktrāṇyabhivi-jvalanti (11.28): "Wie Flüsse in den Ozean strömen, sehe ich alle Wesen in Dich strömen. In diese flammende Reihe von Mündern Deiner wundersamen Gestalt, sehe ich die Flüsse von Königen und Armeen hineinströmen. Sie werden zu Asche verbrannt, weil sie wie Motten sind, die in die Flamme fliegen und nicht wissen, was mit ihnen geschehen wird."

Yathā pradīptaṁ jvalanaṁ pataṅgā viśanti nāśāya samṛddhavegāḥ (11.29): So wie Motten in grosser Eile auf ihre Zerstörung im flammenden Feuer zueilen, so sehe ich die ganze Welt auf ihre eigene Zerstörung durch die alles vernichtenden Münder dieses grossen Virat Purusha zueilen."

Lelihyase (11.30): "Du kreist Deine Zunge, leckend." *Lelihyase grasamānaḥ samantāl*: "Wie ein Magnet ziehst Du alles in Dich." *Lokān samagrān vadanair jvaladbhiḥ, tejobhir āpūrya jagat samagraṁ bhāsas tavogrāḥ prata-panti viṣṇo*: Was ist es, das ich sehe? Der Geist der Zeit in dieser furchtbaren Gestalt, der alles mit seinen Mündern schluckt, leckt seine Lippen, als ob er noch nicht befriedigt wäre durch das Verschlingen all der Welten in seinen Mündern. Oh Vishnu! Hey Narayana, der Du jetzt in der Gestalt dieses Visvarupa hier bist. Dieses grosse Strahlen verbrennt die Welten umher mit seiner Hitze und seinem Licht."

Ākhyāhi me ko bhavān ugrarūpo (11.31): "Wer bist Du? Ich kann es nicht verstehen. Ich dachte dies sei Krishna, mein Freund, aber ich sehe hier etwas, das ich nicht erkennen kann. Würdest Du mir freundlicherweise sagen, wer Du bist? Oh mächtiges Wesen, bist Du Krishna? Ich kann Krishna hier nicht sehen; ich sehe etwas anderes. Ich würde gerne wissen, wer das ist, der hier vor mir steht und mich mit dieser universalen Gestalt erschreckt. Bitte sage mir, wer Du bist, der Du Dich in dieser Angst einflössenden Gestalt manifestierst." *Namostu te*: Ich verneige mich vor Dir. In ehrfürchtiger Unterwerfung bitte ich Dich mir zu sagen, wer Du bist." *Devavara prasīda, vijñātum icchāmi bhavantam ādyaṁ*: "Oh Gott der Götter, ich möchte Deinen Anfang, Deine Mitte und Dein Ende kennen - wer Du

bist. Ich kann nicht erkennen, was da vor mir ist, von wo es gekommen ist, wie es erhalten wird und was seine Absicht ist."

Śrībhagavānuvāca: Dieses grosse Wesen spricht jetzt. *Kālo'smi lokakṣayakṛt pravṛddho* (11.32): "Ich bin die alles vernichtende Zeit." Der Geist der Zeit spricht jetzt. "Ich bin hier in dieser Gestalt für die Zerstörung der Welt durch diesen Krieg, der stattfinden wird, und um dafür zu sorgen, dass allem ein Ende gesetzt wird." Der *avatara* von Sri Krishna kam für die Zerstörung alles Bösen und Übels in dieser Welt, und in dieser universalen Gestalt hat er es in einem Augenblick getan - in einer zeitlosen Augenblicklichkeit sozusagen. *Kālo'smi lokakṣayakṛt pravṛddho lokān samāhartum iha pravṛttaḥ:* "Ich bin hier, um alles in Mich zurückzuziehen. Selbst wenn du keinen Finger rührst werden die Kauravas nicht überleben." *Ṛte'pi tvāṁ na bhaviṣyanti sarve ye'vasthitāḥ pratyanīkeṣu yodhāḥ*: "Niemand in dieser ganzen Armee wird überleben. Du magst sagen, dass du keine Waffen erheben wirst. Du hast Deine eigenen fadenscheinigen Argumente nichts zu tun und still zu bleiben. Okay, tue nichts. Aber sie werden nicht überleben, egal ob du die Waffen erhebst oder nicht, weil ihre Zerstörung bereits entschieden wurde. Sie wurden durch Meinen Willen verdammt. Also warum betrachtest du dich als ein grosses Instrument bei diesem Blutvergiessen? Du bist nichts von dieser Art. Sie sind schon in die andere Welt gegangen, und du stehst unter dem Eindruck, dass du etwas tun wirst, was nicht sehr angenehm ist. Deshalb, erwache! Sei unverzagt. Sei nicht schwachen Herzens. Ich habe das Werk schon getan, dass von dir erwartet wird. Warum sprichst du so unnötig mit Mir?"

Tasmāt tvam uttiṣṭha (11.33): "Möge der Ruhm dir zufallen, obwohl die Arbeit durch Mich getan wurde." Jeder sagt, dass Arjuna den Krieg gewonnen hat; niemand sagt, dass Krishna den Krieg gewonnen hat. Selbst heute spricht niemand von Krishnas Werk. Nachdem der Krieg vorbei war, traf Sri Krishna Yudhishthira und sprach zu ihm: "Schliesslich wurde der Sieg errungen aufgrund der Kraft deiner Rechtschaffenheit, der Stärke von Bhima und der Geschicklichkeit von Arjuna." Er sagte niemals, dass er auch etwas dazu beigetragen hat. Yudishthira hat tatsächlich geweint, als er diese Worte hörte. Natürlich konnte er nichts anderes machen als zu weinen, weil der Herr Yudishthiras Rehtschaffenheit, Bhimas Stärke und Arjunas Geschick Achtung gezollt hatte, während die Arbeit von jemand anderem getan wurde - durch denjenigen, der diese Worte sprach als ob er nichts getan hätte. Sri Krishna hat Draupadi niemals gefragt, ob sie seinen langen Sari erhalten hatte. Wenn ein Geschenk gemacht wird, wollen wir manchmal, dass es anerkannt wird. Das Werk Gottes und das Werk von Gottmenschen ist niemals für die Augen sichtbar, und diese grossen Wesen erwarten keinen Dank von uns. Sie wünschen nicht, dass wir auch bloss ein Wort der Anerkennung sprechen. Sie tun, was sie tun müssen, die Angelegenheit ist vorbei und es gibt kein weiteres Gerede.

"Grosser Ruhm sei deiner, oh Arjuna, als dem Erringer dieses Sieges in diesem Krieg. Besiege die Feinde und dann regiere dieses Königreich." *Jitvā śatrūn bhuṅkṣva rājyaṁ samṛddham*: "Ich habe diese Arbeit für dich bereits getan." *Mayaivaite nihatāḥ pūrvam eva nimittamātraṁ bhava*: "Sei du nur ein

Instrument. Lass die Leute wissen, dass du den Sieg errungen hast, obwohl der Sieg schon errungen wurde."

Droṇaṁ ca bhīṣmaṁ ca jayadrathaṁ ca karṇaṁ tathānyān api yodhavīrān, mayā hatāṁs tvaṁ jahi mā vyathiṣṭhā yudhyasva jetāsi raṇe sapatnān (11.34): "Drona, Bhishma, Jayadratha, Karna und alle anderen Krieger, die ich schon vernichtet habe, magst du ein zweites Mal vernichten. Erhebe die Waffen! Geh und dresche - es wird das Dreschen des alten Strohs genannt - und töte diese Leichen. Sie sind schon tot; ihre Energie ist vergangen.

Viele derjenigen, die zum Sieg in dem Krieg beigetragen haben, sind der Geschichte nicht bekannt. Natürlich ist Sri Krishnas Anteil an diesem grossen Armageddon wohlbekannt, und wir müssen nichts darüber sagen. Die hypnotische Wirkung, die er auf die ganze Armee ausgewirkt hat, als er die Krieger anblickte, war auch ein grosser dazu beitragender Faktor, da dies fünfzig Prozent der Stärke der Kauravas entzog. Hanuman, der unsichtbar auf Arjunas Wagen gegenwärtig war - Arjuna ist deswegen auch als Kapidhvaja bekannt - erschreckte die Nerven all der Soldaten mit seinem Brüllen, und sie waren von diesem Klang praktisch gelähmt. Aber es gab noch etwas anderes.

Nachdem der Krieg vorbei war, sass Arjuna still an einem Platz, und Krishna Dvaipanya Vyasa kam, um ihn zu sehen. Arjuna stellte, nachdem er den geehrten Gast empfangen und ihm einen Sitz bereitet hatte, eine Frage: "Grosser Meister! Ich hege einen Zweifel in meinem Geist. Während des Krieges, der jetzt vorüber ist, sah ich jeden Tag etwas vor mir - eine menschenähnliche Gestalt, deren Füsse den Boden nicht berührten. Es war weisslich und gräulich mit einem Dreizack in der Hand. Es war sichtbar und nicht sichtbar. Jeden Tag stand diese Vision vor mir. Ich hatte keine Gelegenheit, diese Frage irgendjemandem zu stellen. Aber jetzt, wo Ihr hier seid, Meister, werdet Ihr mir sagen, was es ist, das ich gesehen habe?

Vyasa antworte: "Du bist gesegnet, Arjuna. Es war Lord Shiva. Er wusste, dass du hilflos warst. Vor Bhishma, Drona und Karna hätten nicht einmal hundert Arjunas bestehen können. Weil er dies wusste, weil er deine Güte und deine körperliche Unfähigkeit, diesen Menschen zu begegnen, kannte, stand Rudra selbst vor dir. Er hat keine Waffen erhoben. Er hat seinen Dreizack nicht benutzt. Er hat nur einen Duft um sich herum verbreitet - *sugandhiṁ puṣṭi-vardhanam* (R.V. 7.59.12). Dieser Duft hat sie getötet, und sie hatten kein Leben danach. Obwohl sie lebendig zu sein schienen, waren sie tatsächlich Leichen. Wer hätte diesen Sieg erringen können ausser Rudra, dem grossen Yogi der Yogis? Oh Arjuna, du bist wirklich gesegnet, weil du sein *darshan* hattest. Du hattest das *darshan* des grossen Shankara." Dies wird im Drona Parva erwähnt.

"Also ist alles, was getan werden muss, bereits von Mir getan worden. Erhebe die Waffen nur, um das Bild des stattfindenden Krieges zu zeichnen, und du sollst den Sieg haben. Du sollst das Königreich haben, und ich werde nach Dvaraka gehen," sagte Sri Krishna.

Etacchrutvā vacanaṁ keśavasya kṛtāñjalir vepamānaḥ kirīṭī, namaskṛtvā bhūya evāha kṛṣṇaṁ sagadgadaṁ bhītahītaḥ praṇamya (11.35): Sanjaya sagt, "Nachdem er diese beängstigenden Worte von diesem ihn anblickenden

mysteriösen Wesen gehört hatte, sprach Arjuna noch einmal in einer Kombination aus Zittern, Freude und Angst. Bis ins Herz verängstigt, mit stockenden Worten, sich immer und immer wieder vor diesem mächtigen Wesen niederwerfend, zitternd, von Angst überwältigt, spricht Arjuna noch einmal diese Worte."

Sthāne hṛṣīkeśa tava prakīrtyā jagat prahṛṣyatyanur-jyate ca, rakṣāṁsi bhītāni diśo dravanti sarve namasyanti ca siddhasaṁghāḥ (11.36): "Es ist kein Wunder, dass all die Welten in Dich strömen, weil Du gesagt hast, dass Du der Geist der Zeit bist, der gekommen ist, um alles zu zerstören. Die Welt ist gleichzeitig glücklich und unglücklich. Sie ist glücklich, weil sie Deine Vision hat. Sie ist unglücklich, weil sie von Dir zerstört wird. All die Rakshasas - einige laufen ängstlich vor Dir weg, einige gehen in Dich ein, in ihren Untergang."

Kasmācca te na nameran mahātman garīyase brahmaṇo' pyādikartre (11.37): "Warum sollten sie sich nicht vor Dir verneigen, oh Herr der Herren? Du bist die Macht aller Mächte, der Herrscher all der Welten und Du gibst allem Erschaffenen Gerechtigkeit. Der Schöpfer der Welt, Brahma, kommt Dir nicht annähernd gleich. Du bist Brahma, dem Schöpfer, überlegen, weil Du der Schöpfer selbst des Schöpfers bist, von Brahma selbst." *Ananta*: "Oh Unendlicher!" *Deveśa*: "Oh Herr der Herren, Gott der Götter!" *Jagannivāsa*: "Oh Wohnstatt des Universums!" *Tvam akṣaraṁ*: "Du bist der unvergängliche Ewige." *Sad asat*: "Du bist Sein und Nichtsein." *Tatparaṁ yat*: "Du bist mehr als das. Ich sehe Dich als die Existenz aller Dinge, als die Nichtexistenz aller Dinge und als etwas jenseits der Konzepte von Existenz und Nichtexistenz. Du bist die transzendente Ewigkeit."

Tvam ādidevaḥ (11.38): "Der ursprüngliche, uralte Eine, der Gott der Götter bist Du." *Puruṣaḥ purāṇas*: Der uralte Purusha, Purushottama, Narayana." *Tvam asya viśvasya paraṁ nidhānam*: "Der Erhalter und Lebensatem dieses Universums bist Du. Wer kann Dich kennen ausser Dir selbst?" *Vettāsi vedyaṁ ca paraṁ ca dhāma*: "Du kennst alles, was es zu kennen gibt, denn indem Du Dich selbst kennst, ist alles schon erkannt worden." Der höchste Ort ist schon erreicht worden in der Vision Deiner grossen Gestalt. Du bist alle Dinge, breitest Dich überall hin aus, oh Visva Anantarupa, oh Allgestaltiger!" *Tvayā tataṁ viśvam*: "Du hast Dich überall in Raum und Zeit ausgebreitet."

Vāyur yamo'gnir varuṇaḥ śaśāṅkaḥ prajāpatis tvaṁ prapitāmahaś ca (11.39): "Du bist Vayu, Du bist Yama, Du bist Agni, Du bist Varuna, Du bist der Mond, Du bist Prajapati, Du bist der Grossvater der Götter, der höchste Brahma selbst. Du bist nicht nur *pitamaha*, Grossvater; Du bist auch Urgrossvater." *Namo namas te*: "Was kann ich sagen ausser Verneigung vor Dir." *Sahastrakṛtvaḥ*: "Tausend Verneigungen vor Dir. Myriaden Verneigungen vor Dir." *Punaś cabhūyo'pi*: "Immer und immer wieder verneige ich mich vor Dir." *Namo namas te*: "Noch einmal Verneigungen. Wie oft kann ich sagen, dass ich mich vor Dir verneige? Verneigungen! Verneigungen! Verneigungen!" *Sahasranama*: Tausendfach verneige ich mich vor Dir. Unendliche Male verneige ich mich vor Dir. Ich habe nichts. Ich kann nichts tun, ausser mich zu ergeben und auf die Unfähigkeit hinzuweisen, Dich zu verstehen, und mich Dir zu überantworten. Verneigungen!"

Anantavīrya (11.40): „Oh unendlich Mächtiger! Von allen Seiten verneige ich mich, nicht nur von vorne." *Sarvata eva*: „Von allen Seiten." *Anantavīrya*: „Oh Du Alles! Von allen Seite bringe ich meine Verneigungen dar." *Āmitavikramas tvaṁ*: „Oh Allmächtiger! Niemand kann Deine Kraft ermessen. Dir gehört unermessliche Kraft." *Sarvaṁ samāpnoṣi tato'si sarvaḥ*: „Weil alle Dinge Du sind, umfasst Du in Dir alle Dinge."

Eko'thavāpyacyuta tatsamakṣaṁ tat kṣāmaye tvām aham aprameyam (11.42): „Was für einen Fehler habe ich begangen, indem ich Dich einmal einen Freund genannt habe. Oh Krishna! Oh Yadava! O mein Lieber! Habe ich Dich nicht mit diesen Worten angesprochen? Ich habe Angst zu sehen, dass Du etwas ganz anderes bist. Ich dachte Du wärst ein Freund von mir. In humorvoller Stimmung habe ich Dich während unserer gemeinsamen Zeit manchmal im Scherz, manchmal sarkastisch geringschätzig behandelt, oh Herr. Ich dachte, Du seist ein menschliches Wesen und ich nannte Dich Freund, ich nannte Dich Krishna, ich nannte Dich Yadava. Wenn wir zusammen sassen, wenn wir uns zusammen ausruhten, wenn wir zusammen assen, wenn wir zusammen gingen, sprach ich Dich als meinen Freund an. Bitte vergib mir den Fehler, den ich begangen habe. Ich wusste nicht, wer Du bist. Manchmal, wenn ich mit dir allein war, habe ich auf eine geringschätzige Weise mit dir gesprochen. Manchmal habe ich sogar vor anderen Menschen geringschätzig mit dir gesprochen, weil ich dachte, dass Du mein bester Freund seist und ich mir Freiheiten bei dir erlauben könne. Das habe ich getan. Jetzt fühle ich, dass Du etwas anderes bist. Würdest Du mir freundlicherweise diesen Fehler vergeben, den ich unter dem Eindruck begangen habe, dass Du ein Freund seist, ein menschliches Wesen wie ich. Du bist etwas anderes, oh Ewiger! Vergib mir, vergib mir, vergib mir! Verzeihe mir diesen Fehler, den ich begangen habe, indem ich mir vorgestellt habe, dass Du eine menschliche Gestalt bist."

Pitāsi lokasya carācarasya (11.43): „Du bist der Vater aller Schöpfung. Du bist das bewundernswerteste aller Wesen." *Sa eṣaḥ pūrveṣām api guruḥ kālenā anavacchedāt* (Y.S. 1.26): „Du bist der Guru aller Gurus." *Tvam asya pūjyaś ca gurur garīyān*: „Du bist der Guru all der Millionen von Gurus in der Welt." *Na tvatsamo'styabhyadhikaḥ*: „Niemand kommt Dir gleich." *Kuto'nyaḥ*: „Niemand kann ausserhalb von Dir sein." *Lokatray*: „Wen kann es in all den drei Welten geben ausser Dir?" *Apratimaprabhāva*: „Oh Glorreicher, unvergleichlich grossartig und mächtig."

Tasmāt praṇamya praṇidhāya kāyaṃ prasādaye tvām aham īśam īḍyam, piteva putrasya sakheva sakhyuḥ priyaḥ priyāyārhasi deva soḍhum (11.44): „Darum verneige ich mich noch einmal vor Dir. Ich bringe Dir mein gesamtes Sein dar. *Sashtanga namaskara* mache ich, indem ich mich Dir ganz opfere und zu Deiner Verfügung bin. In demütiger Hingabe durch *Sashtanga namaskara* bitte ich Dich gnädig zu sein, freundlich und barmherzig. *Prasadaye tvam aham isam idyam*: Wie ein Vater seinem Sohn vergeben würde, wie ein Freund einem Freund vergeben würde, so wie ein Lieber, ein Geliebter einem Geliebten vergeben würde, so bitte ich Dich mir zu vergeben und mit mir Nachsicht zu haben. Die Eigenschaft von Vergebung wird in drei Graden beschrieben. Die Vergebung

eines Vaters, die Vergebung eines Freundes und die Vergebung des Geliebten sind die drei unterschiedlichen Kategorien. In all den drei Kategorien flehe ich Dich an.“

Adṛṣṭapūrvaṁ hṛṣito’smi dṛṣṭvā bhayena ca pravyathitaṁ mano me, tad eva me darśaya deva rūpaṁ prasīda deveśa jagannivāsa (11.45): „Vor Angst ist mein Geist nicht einmal in der Lage zu denken, weil dies etwas ist, was ich bis heute nicht aus der Nähe gesehen habe. Ich bin glücklich und erhoben, ich bin in einem Zustand von Ekstase, aber gleichzeitig bin ich von Angst überwältigt. Wirst Du bitte herunterkommen und Deine ursprüngliche Gestalt als Sri Krishna zeigen, mein alter Freund? Genug von dieser schrecklichen Gestalt. Ich bin von Angst überwältigt. Darum bitte ich Dich, auf Deine ursprüngliche Stufe herunter zu kommen.“

Kirīṭinaṁ gadinaṁ cakrahastaṁ (11.46): "Bitte segne mich und sei gütig. Ich würde Dich gerne noch einmal sehen mit dem Diadem dieses geliebten, grossartigen, majestätischen, attraktiven Sri Krishna, mit vier Händen, die das *sankha, chakra, gadha* und *padma* halten. Ich ertrage diese Vision nicht länger. So gross und grossartig wie sie auch sein mag, genug davon! Ich möchte meinen alten, lieben Freund Sri Krishna haben und nicht länger dieses Visvarupa."

Śrībhagavānuvāca: mayā prasannena tavārjunedaṁ rūpaṁ paraṁ darśitam ātmayogāt, tejomayaṁ viśvam anantam ādyaṁ yan me tvadanyena na dṛṣṭapūrvam (11.47): Sri Bhagavan antwortet: "Mit grossem Mitgefühl habe ich dir diese Gestalt gezeigt. Mit der Kraft Meiner universalen Selbstheit habe ich Mich zu deinem Wohl manifestiert. Weil du Mich in dieser Gestalt sehen wolltest - weil du Mein Geliebter bist, weil du Mir lieb bist - deshalb habe ich dir diese Gestalt gezeigt. Dieses grosse, wundersame Licht, das Licht aller Lichter, die universale Wirklichkeit, das Endlose, der Ursprung - niemand hat diese Art von Vision bis jetzt gesehen. Dies ist etwas sehr Seltsames, dass in der ganzen Schöpfung niemand diese Vision des Virat gesehen hat. Dies ist zum ersten Mal, dass jemand sie erblickt, oh Arjuna. Du bist gesegnet."

Na vedayajñādhyayanair na dānair na ca kriyābhir na tapobhir ugraiḥ, evaṁrūpaḥ śakya ahaṁ nṛloke draṣṭuṁ tvadanyena kurupravīra (11.48): "Diese Gestalt, dieses Viratsvarupa, dieses Vaisvanara-Tattva, dieser universale Geist, diese Gestalt, in der du Mich wahrgenommen hast - dies kann nicht durch irgendein Ritual, durch das Studium der Vedas, durch Lehren, durch Wohltätigkeit, durch rituelle Handlungen, durch *tapas* oder Askese irgendeiner Art erblickt werden. Wie auch immer die Intensität und Heftigkeit dieses *tapas* sein mag, nichts von dieser Art kann Mich berühren.

Menschliche Handlung kann nicht die Ewigkeit berühren, weil jede Handlung im Prozess der Zeit ist. Jede Handlung ist in Raum und Zeit. Dieser ewige Schrecken, der von Arjuna erblickt wurde, ist weder in Raum noch in Zeit. Darum ist unser Studium der Vedas, unser *tapasya*, unsere Wohltätigkeiten, unser Menschenfreundlichkeit, unsere Taten - was auch immer der Verdienst davon ist, letztendlich wie die Handlungen in einem Traum. Wenn wir aufwachen, verschwinden die Verdienste all unserer guten Taten im Traum. Auf ähnliche Weise haben die Handlungen des menschlichen Wesens in der Welt von Raum

und Zeit bei der Qualität der Wahrnehmung des höchsten Wesens keine Bedeutung. Keine Handlung, die durch die Zeit bedingt ist, kann uns zur unbedingten Wirklichkeit bringen, die nicht in der Zeit ist. *Na hy adhruvaiḥ prāpyate hi dhruvaṁ tat* (Katha 1.2.10): Durch die Wirkung von vergänglichen Taten kann man nicht in Kontakt mit der unvergänglichen, ewigen Wirklichkeit kommen. Handlungen, Taten, die wir in dieser Welt ausführen, haben einen Anfang und ein Ende. Wie könnten wir die Vision dieses Ewigen haben, Kontakt mit dem Ewigen oder die Verwirklichung dieses Ewigen erlangen, das zeitlos ist, wenn die Instrumente, die wir für diesen Zweck verwenden, in der Zeit sind?

"Niemand kann diese Gestalt wahrnehmen. Hab keine Angst. Sei nicht getäuscht. Sei wach und aktiv. Warum hast du Angst, Mich zu sehen? Sei glücklich, dass du Mich erblickt hast. Ich sehe schrecklich aus, weil ich ein Schrecken für die Egos der Individuen bin."

Wer sagt "ich habe Angst"? Es ist das Ego von Arjuna, das das sagt. Das Ego von Arjuna hat sich nicht aufgelöst. Es hat Angst, wie wir Angst davor haben, die Wellen des Ozeans zu berühren. Wir fürchten uns, den Körper des Elefanten zu berühren wegen unseres Egos, das sich sofort schämt und fühlt, dass es nicht mehr ist.

Das Ewige ist der Tod für alles, was in der Zeit ist. Darum wirkt Gott wie ein schreckliches Wesen für alle, die Angst vor dem Tod haben, weil Gott der Tod aller Tode ist - *mṛtyoḥ mṛtyuḥ*. Gott wird *mṛtyoḥ mṛtyuḥ* genannt, der Tod des Todes. Deshalb "Wenn du diese Meine Wahrheit erkennst, sei nicht verwirrt. Sag nicht 'ich habe Angst'. Es gibt nichts, wovor man Angst haben sollte." *Vyapetabhīḥ* (11.49): "Sei furchtlos." *Prītamanāḥ*: "Sei zufrieden, sei in deinem Geist gebändigt." *Punas tvaṁ tad eva me rūpam idaṁ prapaśya*: "In Ordnung, hier bin ich Yadava Krishna. Siehst du Mich?"

In einem Augenblick dieser gewaltigen Vision verging die Welt vor Arjuna. Die vierzehn Welten der gesamten Schöpfung schmolzen in die Flüssigkeit der Flamme der ewigen Gottheit. Unfähig sie lange zu sehen, fleht er den Herrn an, in seine ursprüngliche menschliche Gestalt zurückzukommen. Diese Bitte wird gewährt, und Sri Krishna steht wieder da wie zuvor - mit einer Peitsche in der Hand, die Pferde striegelnd.

Ityarjunaṁ vāsudevas tathoktvā svakaṁ rūpaṁ darśayāmāsa bhūyaḥ (11.50): Sanjaya spricht. "Nachdem er dies gesagt hat, steht der schöne, bezaubernde, mächtige Krishna aus Dvaraka jetzt wieder vor Arjuna. Indem er ihm auf den Rücken klopft sagt er 'Wie geht es dir? Ist alles in Ordnung mit dir?"

Diskurs 35

Das elfte Kapitel endet: Hingabe an Gott aus ganzer Seele

Der grosse Herr zog Seine kosmische Gestalt zurück und erschien wieder in dieser bezaubernden, schönen, menschlichen Gestalt als Sri Krishna aus Dvaraka - zur grossen Freude von Arjuna, der diesen freundlichen Gefährten sehen wollte, weil er zu viel Angst vor dieser kosmischen Vision hatte.

Sañjaya uvāca: ityarjunaṁ vāsudevas tathoktvā svakaṁ rūpaṁ darśayām āsa bhūyaḥ (11.50): Der grosse Sanjaya, der alles wusste, was innerlich und äusserlich geschah, sagt hier "Nachdem er Arjuna gesagt hatte, dass dies etwas für gewöhnliche Menschen sehr Schwieriges zu visualisieren ist, zog der Herr sich in die normale Gestalt von Yadava Sri Krishna zurück; und dann tröstete Er ihn - 'Hab keine Angst, hab keine Angst' - so wie Eltern ihr Kind auf den Rücken tätscheln würden. 'Weine nicht, weine nicht, Arjuna. Alles ist gut. Sei glücklich. Mach dir keine Sorgen.'"*Āśvāsayām āsa ca bhītam*: "Er tröstete den verängstigten Arjuna."

Arjuna uvāca: dṛṣṭvedaṁ mānuṣaṁ rūpaṁ tava saumyaṁ janārdana, idānīm asmi saṁvṛttaḥ sacetāḥ prakṛtiṁ gataḥ (11.51): Jetzt ruft Arjuna aus: "Oh Meister, ich war ausser Sinnen! Ich wusste nicht, wo ich war, oder was ich sah. Ich hatte mich verloren. Jetzt bin ich wieder zu mir zurückgekommen, nachdem ich Dich in dieser gütigen, schönen, freundlichen Gestalt gesehen habe. Nachdem ich diese menschliche Gestalt gesehen habe, die Du jetzt angenommen hast, die ruhig ist, schlicht, freundlich, schön, bezaubernd, bin ich zu mir zurückgekommen. Ich bin jetzt ein normaler Mensch. Zu dieser Zeit war ich keine normale Person. Ich hatte mich vollständig verloren. Ich wusste nicht, was mir geschah. Grosser Meister, sei gnädig!"

Śrībhagavānuvāca: sudurdarśam idaṁ rūpaṁ dṛṣṭavān asi yan mama, devā apyasya rūpasya nityaṁ darśanakāṅkṣiṇaḥ (11.52): Jetzt spricht der Herr selbst und fasst dieses grossartige Thema des Visvarupa Darshana zusammen. *Devair atrāpi vicikitsi-tam purā, na hi suvijñeyam, aṇur eṣa dharmaḥ* (Katha 1.1.21) ist eine parallele Passage in der Kathopanishad. Nachiketas bittet inständig darum, dass ihm das ewige Geheimnis offenbart wird. "Nicht einmal all die Götter wissen dies. Subtil ist die Angelegenheit," ist Yamas Antwort an Nachiketas.

Auf ähnliche Weise spricht Sri Krishna jetzt zu Arjuna. *Nāhaṁ vedair na tapasā na dānena na cejyayā, śakya evaṁvidho draṣṭuṁ dṛṣṭavān asi māṁ yathā* (11.53): "Es ist unmöglich, diese Gestalt zu erblicken. Du hast sie gesehen; aber es ist nicht leicht, sie zu sehen. Auch die Götter sind begierig, dies zu visualisieren, das *darshan* dieser grossartigen Gestalt zu haben. Täglich erwarten sie begierig die Gelegenheit, wann sie dieses *darshan* haben können. Aber Ich kann nicht einfach erkannt werden, nicht einmal durch die Götter, weil die Mittel, die sie anwenden, um dieses *darshan* zu haben, die Vision der höchsten Gestalt, inadäquat sind. Die Mittel und das Ziel sollten auf dem gleichen Sockel stehen. Ein inadäquates Mittel kann nicht für das Erlangen eines Ziels genügen, das

höchst adäquat ist. Das Studium der Vedas und der Schriften und intensive körperliche Askese, das Abtöten des Fleisches, jede Art von Wohltätigkeit und philanthropischen Taten, die du ausführst und Opfer jeder Art - dies wird nicht ausreichen. Keine sterbliche Tat kann dich zum Unsterblichen bringen."

Bhaktyā tvananyayā śakya (11.54): Das Wort *'ananya'* kommt oft in der Bhagavadgita vor. Sri Krishna vergisst nie, dieses Wort *'ananya'* zu verwenden. Natürlich hat jeder Hingabe an Gott in einem gewissen Masse. Wir sind alle auf irgendeine Art Devotees Gottes; aber sind wir *ananya*? *Ananya* bedeutet ungeteilte, nicht getrennte, nicht veräusserlichte Liebe aus ganzer Seele. Nun mögen viele von uns nicht in der Lage sein, so etwas zu unterhalten. Wir lieben Gott und beten zu Gott, wir verehren Gott und betrachten Ihn als die endgültige Wirklichkeit und den Zweck und das Ziel unseres Lebens - akzeptiert; aber dennoch gibt es irgendeine Kette, die unsere Hingabe in eine ganz andere Richtung zurückzieht. Wir haben unterschiedliche Arten von Liebe, die mit dieser Welt verbunden sind, und deshalb sind diese Arten von Hingabe sekundär in ihrer Natur und fallen in die Kategorie von *gaunabhakti*. Weil unsere Hingabe von mehr ritualistischer Natur ist, von veräusserlichter Natur, drücken wir unsere Hingabe in irgendeiner äusseren Form aus; aber die *ananya bhakti*, von der hier gesprochen wird, ist die Hingabe unserer Seele an die universale Seele.

Es ist nicht der Geist, der Intellekt und das Gefühl, die Gott lieben. Die meisten unserer Zuneigungen sind psychologisch. Wir benutzen nur unseren Geist, wenn wir an Gott denken, und selbst wenn wir Gott lieben. Die Seele, der Geist kommt nicht immer herauf. Wir sind in uns selbst nicht vom Geist besessen. Wir sind vorübergehend von bestimmten Emotionen besessen, aber diese Emotionen sind keine Hingabe. Wir mögen für einige Zeit intensiv stimuliert sein, wenn wir bezaubernde, rührende, devotionale Musik hören, oder wenn ein stimulierender *sankirtan* in einem Chor oder in einer Gruppe stattfindet. Und dennoch wird die Anziehungskraft der Erde, die diese Hingabe begrenzt, die zeitweise durch Emotionen von uns Besitz ergriffen hat, sich manifestieren, nachdem der *satsang* vorüber ist, und wir werden derselbe Herr So-und-So sein. Es wird keinen grossen Unterschied in unserem praktischen täglichen Leben bewirkt haben. Das praktische tägliche Geschäftsverhalten muss auch Teil unserer Hingabe an Gott sein, und Hingabe an Gott soll nicht auf die Kapelle oder den *puja* Raum oder den Tempel begrenzt sein. Wir sollten nicht sagen "Ich werde meine *puja* beenden und dann kommen." Wir können nicht von der *puja* kommen. Es ist unsere Hingabe aus voller Seele.

Wenn die Seele zu handeln beginnt, können der Geist und der Körper es nicht aushalten. Unsere Seele handelt nur sehr selten. Im Tiefschlaf sind wir von unserer Seele besessen, und so sind wir enorm ruhig, still und glücklich. Im Zustand des Tiefschlafs gibt es eine Unterbindung aller Ablenkungen während dieser Zeit. Und in der intensiven Agonie zum Zeitpunkt des Todes, erhebt sich die Seele auch und besitzt unsere Persönlichkeit vollständig. Wenn wir sicher sind, dass der Tod unmittelbar ist und wir nicht einmal eine weitere Sekunde leben dürfen, dann erwacht die Seele zu einer Handlung der Agonie. Die dritte Gelegenheit, bei der die Seele erwacht, ist bei einer intensiven Erfüllung einer

leidenschaftlichen Handlung, egal ob sie politisch oder persönlich ist. Wo man sich vollständig in einer Ekstase des Verhaltens und Handelns verliert, zu dieser Zeit nimmt die Seele vorübergehend von uns Besitz, für eine Minute, für eine Sekunde. Nur in diesen drei Bedingungen handelt die Seele; am grössten Punkt oder dem Gipfel der Intensität, wenn unsere Sehnsucht erfüllt wird, oder wenn wir sterben, oder wenn wir schlafen. Zu anderen Zeiten schläft die Seele, und nur der Geist handelt.

Es ist für die Seele notwendig, in Hingabe an Gott zu handeln - nicht nur weil wir sterben, oder weil wir irgendein Verlangen erfüllen, oder weil wir schlafen. Dies ist eine vierte Art von einem ganz anderen Zustand, in dem die Seele handelt. Der Rausch, die Stimulation, die Freude, die Gänsehaut, des Gefühl des Verlustes des Selbstbewusstseins und das Gefühl vom universalen Bewusstsein besessen zu sein, charakterisieren diese Hinweise schrittweise, Stufe um Stufe. Dies allein kann es uns erlauben, diese grossartige Vision zu haben. Keine Handlung, kein *tapasya*, kein Studium, kein Ritual, keine Wohltätigkeit kann uns helfen, weil sie alle in dieser Welt von Raum und Zeit sind.

Bhaktyā tvananyayā śakya aham evaṁvidho'rjuna, jñātuṁ draṣṭuṁ ca tattvena praveṣṭuṁ ca paraṁtapa: Es gibt drei Prozesse: die Liebe zu Gott zu kennen, zu realisieren und zu materialisieren. Zuerst ist es eine Vision und ein Wissen - *ñātuṁ draṣṭuṁ*: Zu wissen und zu visualisieren, zu sehen und zu verstehen, wurde Arjuna vermacht. Er verstand aufgrund der Erklärung, die vom Herrn selbst gegeben wurde, was es ist. Er hat es gesehen, aber er ist nicht darin eingegangen. Er stand sozusagen ausserhalb davon. Aber man muss daran denken, dass die Erfüllung des Gottesbewusstseins oder Gottesverwirklichung nicht nur darin besteht, die Vision Gottes zu haben oder in einer speziellen Charakterisierung wie hier beschrieben zu kennen. Wir müssen damit verschmelzen. Der Atman wird Brahman. Die Seele geht in den Macher aller Dinge ein. "Diese Hingabe, die das höchste Mittel ist, um Mich zu erkennen, wird es einem ermöglichen, Mich zu kennen, Mich zu visualisieren und schliesslich in Mich einzugehen, was die Erlösung der Seele ist.

Shankaracharya sagt uns in seinem Kommentar, dass der letzte Vers dieses Kapitels die Quintessenz aller Lehren ist. Der letzte Vers ist *matkarmakṛn matparamo madbhaktaḥ saṅgavarjitaḥ, nirvairaḥ sarva bhūteṣu yaḥ sa mām eti pāṇḍava* (11.55): "Oh Arjuna! Solch eine Person wird Mich erreichen, die jede Handlung und Pflicht um Meinetwillen ausführt - *matkarmakṛn*; die Mich als das Höchste über allen Dingen überall betrachtet - *matparamo*; die für alle Zeit während des Tages und der Nacht Mir intensiv hingegeben ist - *madbhaktaḥ*; die an nichts Anhaftung hat und frei von der Verunreinigung durch irgendetwas in der Welt ist - *saṅgavarjitaḥ*; die keine Feindschaft mit irgendjemandem hat und niemanden hasst, und niemand ist der Feind dieser Person - *nirvairaḥ sarvabhūteṣu*: kein Lebewesen ist dieser Person gegenüber feindlich und sie ist keinem Lebewesen gegenüber feindlich. Solch eine Person erreicht Mich."

Om tatsaditi śrīmad bhagavadgītāsūpaniṣatsu brahma-vidyāyāṁ yogaśāstre śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde viśvarūpadarśana yogo nāmaikādaśo ´dhyāyaḥ. Tatsächlich ist der ganze Inhalt der Lehre der Bhagavadgita mit diesem elften Kapitel vorbei.

Was immer nach dem zwölften Kapitel folgt ist eine Art Kommentar, eine Art Erläuterung bestimmter kleinerer Einzelheiten, die kurz irgendwo in den früheren Kapiteln gesagt worden sind. Der Aufstieg der Seele gipfelte in der Vision des universalen Geistes.

Die niedrigste Stufe, auf der die Seele stand, war der Zustand, indem sich Arjuna auf dem Schlachtfeld befand - überall Angst, überall Feindseligkeit, überall Unsicherheit, überall Misstrauen und Agonie, und überall Streit und Konflikt. Kaliyuga manifestierte sich mit voller Kraft in dieser Darstellung der Schlacht des Mahabharata. Niemand liebte den anderen. Jeder hasste den anderen. Diese Seele musste schrittweise, Stufe um Stufe aus diesem *samsarischen* Sumpf intensiver Feindseligkeit, Konflikte und Agonie herausgenommen werden. Dies wurde durch die Anleitung getan, die Sri Krishna gegeben hat, wie es ein sehr guter Schulmeister tun würde, ohne mehr zu sagen, als was unter den gegebenen Bedingungen notwendig ist.

Passende Worte wurden benutzt und passende Suggestionen, die zur Gelegenheit passen, wurden gegeben - kein Wort mehr, kein Wort weniger. Aber schrittweise nahm das Tempo zu, und wir haben beobachtet, wie das Tempo zunahm. Die Erklärungen wurden immer deutlicher, tiefer in ihrer Natur, bis sie im sechsten Kapitel eine Art Vollkommenheit erreicht haben, bei der der individuellen Person die Kunst der Selbstintegration gelehrt wurde und sie vollständig machte.

Bis wir vollständig werden, können wir nicht das Ganze erreichen, das die universale Wirklichkeit ist. Wie wir sehr gut wissen, sind die meisten von uns Fetzen von Persönlichkeit, Bruchstücke der Psyche, zerrissene Stücke von Individualität, und niemand von uns ist in sich selbst vollständig. Wir denken zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Dinge, und wir wissen heute nicht, was wir morgen denken werden. Es gibt keine Ausrichtung unserer psychologischen Individualität. Das Verstehen, das Fühlen, das Wollen und die Emotionen handeln nicht harmonisch aufeinander abgestimmt. Deshalb werden Unglück, Misstrauen und sogar Schlaflosigkeit durch diese zerstreute Handlung des psychologischen Organs - *antahkarana* - *mano, buddhi, ahamkara, chitta* - verursacht, die so handeln, als wären sie unabhängige Entitäten, während sie tatsächlich vier Facetten einer einzigen Handlung der gesamten Psyche sind.

Für die Integration der Persönlichkeit - um die Person von dieser Schwierigkeit der Nichtausrichtung zu entwöhnen - wird im sechsten Kapitel die Kunst der Meditation verschrieben. Wenn eine Person für diese Disziplin der Meditation richtig geeignet ist, wird der Schüler, der Sucher, in diese Beziehung mit der ganzen Schöpfung eingeführt- mit den fünf Elementen, den *tanmatras*, und mit Gott als dem höchsten Macher aller Dinge. Gottes Eingreifen in die Welt wird im siebten Kapitel manifest, und nicht viel davon wird in den früheren Kapiteln erwähnt. Bis zum sechsten Kapitel ist alles psychologische Disziplin. Dann kommt die Göttlichkeit im siebten Kapitel dazu. Blosse psychologische Disziplin, soziale Disziplin oder irgendeine Art von Disziplin ist nicht ausreichend. Es wird nur dann ausreichend, wenn Gott die galvanisierende

Berührung für die Vollkommenheit gibt, die wir ansonsten psychologisch, bildungsmässig oder sozial haben.

Schrittweise wird der Geist des Suchers zu dem Bewusstsein der wahren Religion Gottes erhoben. Die wahre Religion der Menschheit ist ihrer Natur nach unparteiisch und betrachtet jedes menschliche Wesen als einen Bruder oder eine Schwester, einen Mitarbeiter, einen Pilger auf dem Pfad. Es gibt einen Geist der Kooperation zwischen den Individuen, weil jeder nur Gott will, weil betont wurde, dass es ausserhalb des einen Gottes keinen anderen Gott geben kann.

Die kleinen Götter, die die Menschen im allgemeinen verehren, sind die Manifestationen, die Facetten, die Finger oder die konkretisierteren Formen des universalen Wesens, und ihre Verehrung wird auch einige Ergebnisse hervorbringen. Wir werden selbst von einem *patwari*[3] einige Segnungen bekommen, aber das ist nicht genug. Es ist nicht ausreichend, weil der *patwari* nicht mit der ganzen Autorität der Administration ausgestattet ist. So ist es auch der Fall mit den kleinen Göttern. Sie werden uns einige Segnungen geben, aber die Segnungen haben einen Anfang und ein Ende, und wir werden hinterher bereuen, dass die Sachen, die wir gesucht haben, nicht wirklich erreicht wurden. Deshalb ist es notwendig, den einen Gott zu suchen, ausserhalb dessen es keinen anderen Gott geben kann.

Dies wird im neunten Kapitel betont, und es wird ausserdem hinzugefügt, dass Gott so freundlich und barmherzig ist, dass Er sich um uns als eine Art Vater kümmert, als eine Art Mutter, als ein Grossvater, als ein Urgrossvater, als eben unser Lebensatem, unsere Versorgung - alles. Im zehnten Kapitel wird gesagt, dass Gott alle mächtigen hevorragenden Dingen durchdringt; und im elften Kapitel steht Er alleine da, und vor ihm kann es niemand anderen geben.

Das elfte Kapitel wird im allgemeinen gelesen für die Vollkommenheit des Yoga, für die Entfernung von Schmutz in unserem Geist, um unsere Sünden zu entfernen und um *prayaschita* für jeden Fehler zu tun, den wir begangen haben. Das elfte Kapitel der Bhagavadgita ist wie ein Mantra, das uns reinigen wird, unseren Geist reinigen und unsere Seele polieren wird. Schüler des Yoga, Schüler der wahren Religion, Liebhaber Gottes, würden gut daran tun, das elfte Kapitel der Bhagavadgita jeden Tag zu lesen, denn ohne irgendeine Art von Stütze, irgendeine Art von Hilfe von aussen, werden wir nicht in einer Position sein, über Gott unabhängig zu kontemplieren. Darum lest das elfte Kapitel täglich.

Die *mahatmyas* - was die Herrlichkeiten und die Beschreibungen der Bedeutung jedes Kapitels in der Bhagavadgita bedeutet - werden in unabhängigen Kapiteln im Padma Purana erklärt. Das heisst, ein Kapitel des Padma Purana ist der Beschreibung der Grossartigkeit eines Kapitels in der Bhagavadgita gewidmet. Also erzählen uns die vierundzwanzig Kapitel des Padma Purana was die Bedeutung und die Grossartigkeit jedes Kapitels der Bhagavadgita ist. Wir müssen jedoch nicht jedes dieser verherrlichenden Kapitel untersuchen. Die ganze Gita ist ein Textbuch der spirituellen Praxis, und die Devotees glauben, dass jedes Wort darin ein Edelstein ist.

Die Gestalt ist zurückgenommen worden. Arjuna und Sri Krishna sitzen als enge Freunde zusammen, auf dieselbe Weise, wie sie früher zusammen sassen.

Jetzt können sie eine freundliche Unterhaltung oder Diskussion haben. Krishna kann Arjuna als seinen lieben Freund, Kamerad und Gleichen behandeln; und Arjuna kann Fragen jeder Art stellen.

Nachdem er all dies gehört, all dies gesehen und all dies verstanden hat, stellt Arjuna eine Frage, die für jeden von uns passend ist: "Du bist der mächtige Herr, der alle Dinge umfasst, transzendent und auch immanent. Du bist für den Geist nicht wahrnehmbar. Du bleibst als das höchste absolute Brahman, aber Du bist auch hier als eine Person manifest, wie ich Dich hier vor mir sehe. Du hast gesagt, dass Du in verschiedenen herausragenden Dingen manifest bist, wie Du es früher mir gegenüber erwähnt hast. Welche Art der Kontemplation über Dich würdest Du als besser oder überlegen betrachten? Sollte ich versuchen, über Dich als das unbestimmte, unendliche, transzendente, absolute Brahman zu kontemplieren? Oder darf ich Dich als einen manifesten Bhagavan Sri Krishna verehren oder als irgendeine der Formen, die Du in diesen herausragenden Dingen angenommen hast? Mit Form oder ohne Form - welche Weise ist die bessere für mich, um über Dich zu kontemplieren?

Das war Arjunas Frage, und diese Frage wird auch von jedem von uns gestellt. Einige sagen, dass *nirguna bhakti* besser ist als *saguna bhakti*, einige sagen, dass *saguna bhakti* uns zu *nirguna* bringt, und einige, wie die Vaishnavas, Saivas, Saktas etc. klammern sich nur an *saguna*, besonders in spezialisierten Formen der Hingabe. Welchem Weg sollen wir folgen - der *saguna* Form oder der *nirguna* Form, der transzendenten Form oder der immanenten Form, der universalen Form oder der persönlichen Form?"

Diskurs 36

Das zwölfte Kapitel beginnt: Der beste der Yogis

Arjuna fragt: "Bist Du die höchste Person? Manchmal beziehst Du Dich auf Dich selbst als Parama-Purusha - die höchste Person. Manchmal sagst Du, dass Du unzerstörbar, transzendent bist und sogar unmöglich wahrzunehmen. Auf welche Weise sollen wir Dich verehren, oh Herr? Es gibt Menschen, die Dich als den höchsten Mahapurusha oder Purushottama verehren. Mit enormer Hingabe singen sie von Dir, sie tanzen in Ekstase, indem sie Deinen Namen nehmen, sie beten Dich tagein und tagaus an und verherrlichen Dich auf alle Arten; aber es gibt andere, die in ihrem Wesen mit Deinem unzerstörbaren Überwesen vereint sind. Von diesen beiden grossen Seelen, wen betrachtest Du als den bestens der *yogis?*"

Der Herr gibt eine Antwort: *Śrībhagavānuvāca*
mayyāveśya mano ye māṁ nityayuktā upāsate
śraddhayā parayopetās te me yuktatamā matāḥ (12.2)
ye tvakṣaram anirdeśyaṁ avyaktaṁ paryupāsate
sarvatragam acintyaṁ ca kūṭasthaṁ acalaṁ dhruvam (12.3)
sanniyamyendriyagrāmaṁ sarvatra samabuddhayāḥ
te prāpnuvanti mām eva sarvabhūtahite ratāḥ (12.4)
kleśo'dhikataras teṣāṁ avyaktāsaktacetasām
avyaktā hi gatir duḥkhaṁ dehavadbhir avāpyate (12.5)
ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi sannyasya matparaḥ
ananyenaiva yogena māṁ dhyāyanta upāsate (12.6)
teṣāṁ ahaṁ samuddhartā mṛtyusaṁsārasāgarāt
bhavāmi nacirāt pārtha mayyāveśitacetasām (12.7)

Die Antwort ist hier in sechs Versen. "Ich betrachte diese Menschen als Mir sehr nahe und wirklich mit Mir vereint, deren Geist auf Mich geheftet ist, die Mich verehren und Mich dabei immer als ihren höchsten Geliebten betrachten, die nur in Mich Vertrauen haben und ihren Glauben in nichts anderem festmachen. Ich betrachte sie sicherlich als mit Mir vereint, weil ihr Geist in ihrer vollständigen Hingabe vollständig in Mir zentriert ist. Aber es gibt andere, die auf eine andere Weise mit Mir vereint sind."

Die hier getroffene Unterscheidung ist zwischen den Devotees, die das höchste Wesen als den Parama Purushottama verehren und denjenigen, die der universalen Einschliesslichkeit hingegeben sind, ausserhalb derer nicht einmal sie existieren. Wir können diese beiden Arten von Ansätzen als *bhakti* und *jnana* bezeichnen, wenn wir wollen, aber der *jnana*, auf den hier Bezug genommen wird, ist tatsächlich eine Art von *bhakti* im höchsten Sinne. Es wird *para bhakti* genannt, was dasselbe ist wie *jnana*.

In religiösem Sprachgebrauch ist die Verehrung des höchsten Wesens als eine Person die normale Art, Gott anzubeten. Ob es der Hinduismus ist oder irgendeine andere Religion in der Welt, wir sehen, dass die Menschen Gott als

irgendein Konzept verehren, das in die Gussform einer vergrösserten Persönlichkeit gegossen wird - nicht einfach eine Person, sondern die höchste Person. Ob wir Gott nun den Vater im Himmel nennen oder Allah-hu Akbar oder Purushottama oder Narayana oder Siva oder Devi oder Brahma - was auch immer die Definition unseres *ishtha devatas* sein mag, wir werden beobachten, dass wir die höchste Gottheit in irgendeiner Form bildlich darstellen, obwohl diese Form sehr vergrössert und umfassend ist. Weil das Herz des Devotees eine Antwort von jemandem benötigt, der weiss, was wir fühlen, ist es für uns notwendig zu wissen, dass Gott auf unsere Liebe und Hingabe antwortet.

Der Gott, der nicht antworten kann, ruft keine Befriedigung im Herzen hervor. Der Gott, der uns umfasst, ausserhalb dessen wir nicht einmal existieren können, muss überhaupt gar keine Antwort geben. Aber unser Herz sagt: "Ich liebe Gott, vielleicht liebe ich ihn als eine alldurchdringende Essenz, aber selbst dann brauche ich eine Antwort. Ich sollte wissen, dass Er weiss, dass ich Ihn liebe. Die Frage der Erwartung dieser Art von Antwort von Gott, Segnung von Gott, Gnade Gottes oder des Schutzes von Gott - egal was auch immer von Gott - kann nicht entstehen, wenn die Person, die diese Antwort erwartet, nicht ausserhalb des Einen steht, von dem die Antwort kommen muss. Dies ist die Schwierigkeit, die vielleicht den Geist Arjunas gequält hat, und die jeden religiösen Sucher quält, wie auch immer die Neigung seiner Religion sein mag.

Sri Krishna akzeptiert diese zweifache Art der Annäherung an Gott, weil Er sich selbst Purushottama nennt. *Prathitaḥ puruṣottamaḥ* (15.18): "Ich bin jenseits von *kshara-akshara prakriti-purusha* und deshalb bin ich als das höchste Wesen bekannt." Er nennt sich selbst den höchsten Purusha, das heisst die höchste Person.

Sri Krishnas Antwort ist: "Diejenigen, die Mich hingebungsvoll als die höchste Person verehren, sind wirklich mit Mir vereint aufgrund ihrer Liebe. Was ist mit den anderen? Im Falle der anderen, die versuchen, die Gegenwart dieser unvergänglichen transzendenten Essenz durch einen totalen Rückzug aller Fähigkeiten der psychologischen Wahrnehmung zu fühlen, entsteht nicht einmal Hingabe aus dem Wirken ihres Geistes. Hingabe ist vor allem eine Art von Gefühl, die auf der Seite ihrer Psyche entsteht, aber im Falle der Menschen, deren Geist vollkommen kontrolliert wurde - *saṁniyamyendriyagrāmaṁ* - die der Aktivität aller Sinnesorgane ein Ende gesetzt haben und die überall nur ein Ding sehen - *sarvatra samabuddhayāḥ* - auch sie erreichen Mich. Auch diejenigen erreichen Mich, die Mich als die höchste Person betrachten und Mich als die höchste Person lieben. Auch diejenigen erreichen Mich, die Mich als die allumfassende, ewige, transzendente, universale Wirklichkeit betrachten." Aber der Unterschied ist dieser: Es ist schwierig, den Geist auf die nicht äusserliche Universalität zu konzentrieren. Diejenigen, die Körperbewusstsein haben und wissen, dass sie existieren, selbst wenn sie auf der Höhe der Hingabe an Gott sind, sind sich bewusst, dass sie auf der Höhe der Hingabe an Gott sind. Der Devotee liebt Gott, aber der Devotee weiss, dass er Gott liebt, das ist es, was ihn von einem anderem unterscheidet, der Gott liebt aber nicht weiss, dass er Gott liebt.

Es gibt einen Unterschied ob wir wissen, dass wir Gott lieben oder ob wir nicht wissen, dass wir Gott lieben. Wir haben uns mit Gott in einem solchen Ausmass vereint, dass wir nicht wissen können, dass wir tatsächlich Zuneigung zu Gott haben. Aber diejenigen, die wissen, dass sie Gott lieben, stehen ausserhalb der höchsten Person; sie können Ihn visualisieren, zu ihm mit Worten der Sprache beten, und sie können sich selbst in Hingabe darbringen als seien sie etwas, was geopfert wird. Aber im Fall der anderen gibt es nichts was geopfert werden soll, weil das, was geopfert werden soll schon eins mit dem geworden ist, dem es geopfert werden sollte. Solch eine Art von Opfer ist in dieser Welt sehr schwierig. Diese Praxis ist sehr schwierig.

Kleśo'dhikataras teṣāṁ avyaktāsaktacetasām, avyaktā hi gatir duḥkhaṁ dehavadbhir avāpyate. Wie um alles in der Welt ist es möglich nicht zu wissen, dass wir Devotees Gottes sind? Wie können wir vergessen, dass wir als Verehrer und als Schüler des Yoga existieren? Können wir uns selbst abschaffen? Diejenigen, die als eine Person verkörpert sind, diejenigen, die ein Bewusstsein dieses Körpers haben und diejenigen, die wissen, dass sie als Individuen existieren, können diesen Yoga der äussersten Einheit mit der transzendenten Essenz nicht praktizieren. Diese Praxis ist schwer. Aber diejenigen, die sich bewusst sind, dass sie Gott lieben, und die von Liebe zur Gott überflutet sind, haben diese Schwierigkeit nicht, weil sie ihr Ego ausgelöscht haben, und der grösste Schmerz ist die Auslöschung des Egos.

Im Falle von normalerweise akzeptierten Arten der Hingabe an Gott ist, solange die Persönlichkeit des Devotees auch zusammen mit dem Bewusstsein der höchsten Persönlichkeit Gottes fortbesteht, ein bisschen sattvisches *ahamkara* in diesem Devotee vorhanden. Wir müssen das Wort *'ahamkara'* hier im Fall von Devotees sehr vorsichtig verwenden, weil es nicht Stolz bedeutet.

Ahamkara darf hier nicht als *garva* verstanden werden - Arroganz, Selbstbehauptung. Es ist ein sehr, sehr *sattvisches,* gemässigtes, unterworfenes Selbstbewusstsein, das das ist, was diese Devotees von der Person unterscheidet, die sie verehren. Aber im Falle der anderen, deren Praxis als sehr schwierig betrachtet wird, wird selbst diese kleine *sattvische* Form der Selbstbestätigung vollständig überwunden. Sie verehren Gott nicht; sie sind untrennbar von Gott. Sie müssen Gott nicht preisen, weil die Person, die preisen könnte, in den Abgrund des Absoluten gegangen ist.

"Beide sind grossartig. Ich liebe diese beiden Arten von Devotees gleichermassen. Aber ich erwähne dir gegenüber, dass eine Art von Hingabe sehr schwierig ist und deshalb die Menschen sicherlich Zuflucht zu der leichteren nehmen werden. Jeden, der sich liebevoll Mir ergibt und Mich als die höchste Person verehrt und an nichts anderes als Mich denkt - *ananyenaiva yogena* - erhebe ich aus dem Sumpf von *samsara*." *Teṣāṁ ahaṁ samuddhartā mṛtyusaṁsārasāgarāt*: "Ich erhebe sie über diesen Wirbel des *samsara* und ich werde immer zu ihrem Schutz bereit stehen."

Aus dieser Antwort, die Sri Krishna gibt, ist es für uns nicht leicht zu wissen, welche Art von Devotee er tatsächlich vorzieht. Es mag eine subtile Art der Bevorzugung des Devotees geben, der nicht von ihm getrennt ist, denn als er sich

auf die vier Arten von Devotees bezog sagte er "Alle sind gleichermassen grossartig und ich halte sie der zärtlichen Zuneigung für würdig, aber dennoch halte ich den *jnani* für den Höchsten, weil er zu Meiner eigenen Seele geworden ist. Die *artha, jijnasu* und *artarthi* sind Mir auch lieb, weil sie Mir hingegeben sind - sie denken an Mich und verehren Mich, preisen Mich und wollen nur Mich - aber ich halte den *jnani* für den Höchsten." Also können wir, obwohl er zu sagen scheint, dass beide gleich gut sind und all die Eigenschaften des Guten in beiden Arten von Devotees gesehen werden - beide werden ihn erreichen - nicht verleugnen, dass es eine Präferenz für denjenigen gibt, dessen Seele sich mit der universalen Seele vereint hat, im Vergleich mit der Seele, die weiterhin trotz ihrer Hingabe eine unabhängige Existenz aufrecht erhält.

In den kommenden Versen werden Arten von Praktiken beschrieben, die sich fast alle auf die vier Yogas beziehen - *jnana* Yoga, *raja* Yoga, *bhakti* Yoga und Karma Yoga. Die erste bezieht sich auf die Technik des *jnana* Yoga. *Mayy eva mana ādhatsva* (12.8): "Lass Deinen Geist auf Mich geheftet sein", *mayi buddhiṁ niveśaya*: "Lass auch Deinen Verstand in Mir wurzeln"; *nivasiṣyasi mayyeva*: "Du bist schon in Mir"; *ata ūrdhvaṁ na saṁśayaḥ*: "Es gibt keinen Zweifel, dass Du nur in Mir bist, vorausgesetzt, dass dein Geist und Verstand nicht wanken."

Der gleiche Punkt wird auch in der in der Katha Upanishad gegebenen Definition von Yoga erwähnt: *Yadā pañcāvatiṣṭhante jñānāni manasā saha, buddhiś ca na viceṣṭati, tām āhuḥ paramāṁ gatim* (Katha 2.3.10): Wenn der Geist und der Verstand vereint sind, und sie nicht als getrennte Fähigkeiten der Beobachtung und Wahrnehmung bestehen, und diese vereinigte Psyche sich in Gott selbst verwurzelt, dann wird der Ort sofort erreicht. Aber wir mögen das schwierig finden.

Sri Krishna nimmt die Schwierigkeit des Devotees vorweg, die Einheit des Geistes und Verstandes in Gott immer kontinuierlich herzustellen. "Wenn du dies nicht tun kannst, werde ich dir eine geringere Methode verschreiben," sagt der Herr. Diese geringere Methode ist fast dieselbe wie die Technik des *raja* Yoga oder die *ashtanga* Yoga Technik. *Abhyāsa vairāgyābhyāṁ tan nirodhaḥ* (Y.S. 1.12) ist ein Sutra von Patanjali. *Atha cittaṁ samādhātuṁ na śaknoṣi mayi sthiram, abhyāsa yogena tato māṁ icchāptuṁ dhanañjaya* (12.9): "Die kontinuierliche Praxis der Konzentration auf Mich kann angestrebt werden, wenn die Konzentration der Aufmerksamkeit mit der ganzen Seele auf Mich schwierig ist. Wenn du dich ganz mit Mir vereinen kannst, gut; dies soll als die *jnana* Yoga Technik betrachtet werden. Aber wenn dies nicht möglich ist, müssen wiederholte Anstrengungen unternommen werden, den Geist durch Techniken der täglichen Routine auf Mich zu heften - *abhyasa* Yoga."

Abhyāse'pyasamartho'si matkarmaparamo bhava, madartham api karmāṇi kurvan siddhim avāpsyasi (12.10): "Wenn dies auch nicht möglich ist - wenn du weder in der Lage bist, dich ganz mit Mir zu vereinen, noch jeden Tag mit Anstrengung Konzentration zu üben - dann gib dich Mir in deinem täglichen Verhalten hin." Hier bedeutet *matkarma* 'alle Mir hingegebenen Handlungen'.

Der grosse Kommentator Madhusudhana Saraswati sagt, dass dieser Vers sich auf die neun Arten von *bhakti* bezieht, auf die im Bhagavatam hingewiesen wird.

Śravaṇaṁ kīrtanaṁ viṣṇoḥ smaraṇaṁ pāda-sevanam arcanaṁ vandanaṁ dāsyaṁ sakhyam ātma-nivedanam (S.B. 7.5.23). *Śravaṇaṁ*: immer durch *satsanga* die Herrlichkeiten Gottes hören; *kīrtanaṁ*: die Namen Gottes singend; *smaraṇaṁ*: sich immer an Ihn erinnernd; *pāda-sevanam*: in der täglichen Verehrung Seine Füsse verehrend; *arcanaṁ*: in Tempeln oder in unserem eigenen Zuhause durch *shodashopachara puja*, die sechzehn Arten der Verehrung, auf rituelle Weise verehrend; *vandanaṁ*: durch Mantras oder auf unsere eigene Weise Gebete darbringend; *dāsyaṁ*: uns selbst als die Diener des allmächtigen Herrn betrachtend, des höchsten Wesens, das sehr weit von uns entfernt ist, weil wir Diener sind; *sakhyam*: uns selbst mit Gott gleich betrachtend, so wie Arjuna sich selbst als einen Freund von Sri Krishna betrachtete; *ātma-nivedanam*: die endgültige Hingabe, bei der wir nicht als Devotees existieren, die die Herrlichkeiten Gottes hören, Gott verehren oder Seinen göttlichen Namen chanten, sondern wir bringen uns selbst vollständig Ihm dar.

Man nimmt an, dass auf diese Arten von Hingabe in diesem zehnten Vers hingewiesen wird, in dem der Herr sagt, dass all unsere Opferungen ihm gelten sollten. *Madartham api karmāṇi kurvan siddhim avāpsyasi*: "Du wirst höchste Vollkommenheit oder *siddhi* erreichen, indem du dich bloss Mir hingibst in all Deinen Taten oder Leistungen, wenn die wiederholte Übung, die in dem vorhergehenden Vers erwähnt wird, auch zu schwierig für dich ist."

Athaitad apyaśakto'si kartuṁ madyogam āśritaḥ, sarva karmaphalatyāgaṁ tataḥ kuru yatātmavān (12.11): "Wenn selbst dies schwierig ist - wenn du Mich nicht mit Hingabe verehren kannst, wenn du nicht diesen neun Methoden der Verehrung folgen kannst, wenn du dich nicht täglich mit wiederholter Übung auf Mich konzentrieren kannst, wenn du Deine Seele nicht mit Mir vereinen kannst - wenn all dies zu schwierig ist, was machst du dann? Wenn du all diese drei Methoden, die ich dir beschrieben habe, auch zu schwierig für dich findest, werde ich dir die letzte Methode sagen. Mach deine Arbeit, wie du sie tust. All deine Pflichten, all deine Leistungen, die täglichen Routinen deines Lebens, lass sie weitergehen. Das einzige ist, erwarte nicht die Früchte dieser Handlungen. Tu all diese Arbeiten, die du jeden Tag ausführst als eine Pflicht. 'Pflicht um der Pflicht willen; Arbeit ist Verehrung' ist das Motto, das du für Mich haben kannst. Erwarte nichts von der Arbeit, die du leistest. Lass sie ein selbstloser Dienst sein, den du für die Menschen oder irgendjemanden tust, um deren Willen du arbeitest. Dies ist Karma Yoga: *sarvakarmaphalatyāgaṁ tataḥ kuru yatātmavān*. Also haben wir in diesen vier Versen kurze Hinweise auf *jnana* Yoga, *ashtanga* Yoga, *bhakti* Yoga und Karma Yoga.

Deshalb ist *jnana* der Übung, *abhyasa,* überlegen. Jetzt gibt Sri Krishna einen Kommentar zu dem, was er gesagt hatte. *Śreyo hi jñānam abhyāsāj* (12.12): "*Jnana,* oder Wissen um deine Einheit mit Mir, ist der Übung überlegen, die du unternimmst für die Konzentration auf Mich." Das heisst, Weisheit Gottes ist der blossen täglichen Praxis überlegen. *Jñānād dhyānaṁ viśiṣyate*: Aber *jnana* bedeutet nicht nur, auf eine akademische Weise oder im Sinne der Schriften zu wissen. Wir mögen Gott durch das Studium der Bhagavadgita oder der Upanishaden kennen. Hier wird *jnana* in zwei unterschiedlichen Bedeutungen

verwendet: das höhere Wissen und das niedrigere Wissen. Das höhere Wissen ist das, das kein Objekt vor sich hat. Das niedrigere Wissen ist das, das ein Mittel ist, um etwas anderes zu wissen, ein Mittel um Arbeit etc. auszuführen. In dem Fall, wenn Wissen von einer geringeren Art ist, die ein Objekt vor sich hat - es mag Wissen der Schriften sein, akademisches Wissen, Lernen, egal was es ist – ist es der Meditation unterlegen. Direkte Meditation ist dem Wissen überlegen, das ein Objekt vor sich hat. Also ist höheres Wissen - Wissen, das kein Objekt vor sich hat - überlegen. Aber wenn wir mit einem Wunsch nach den Früchten unserer Handlungen meditieren, ist diese Meditation dem unterlegen, wenn wir den Früchten unserer Handlungen entsagen, denn wenn wir mit Liebe zu den Früchten der Handlungen meditieren, besteht unsere Selbstsüchtigkeit weiter.

"Also betrachte ich *karmaphalatyāga*, das Aufgeben der Früchte, oder des Ergebnisses von allem, was du tust, als letztendlich sogar der Meditation überlegen, die mit einem Wunsch nach den Früchten der Handlung verbunden ist. Aus dieser Art der Entsagung der Früchte von Handlungen, wirst du Frieden erlangen." *Tyāgāc chāntir anantaram*: "Du wirst mit diesen Methoden, die ich erwähnt habe, Frieden bekommen."

Also sind die Verse bis zum zwölften Kapitel tatsächlich praktische Empfehlungen zum *sadhana*. Wir haben hier eine kurze prägnante Aussage, was spirituelle Praxis ist, was *sadhana* ist, was die vier Yogas sind, und wie wir uns verhalten müssen mit angemessener, auf die vier Yogas gerichteter Aufmerksamkeit, gemäss unserer Fähigkeit und vielleicht unserer Entwicklungsstufe.

Diskurs 37

Das zwölfte Kapitel endet: Der höchste Devotee Gottes

Der höchste Devotee hat bestimmte Eigenschaften. Er mag ein *jnani* sein, er mag ein Yogi sein, er mag ein *bhakta* sein, er mag ein *karma-phala-tyagi* sein - egal was er ist, letzten Endes ist er Gott hingegeben. Was sind die Eigenschaften des höchsten Devotees Gottes? Die folgenden Verse werden als eine Schrift für sich selbst betrachtet - acht Verse, die Nektar in unsere Ohren giessen. Die Leute haben diese acht Verse in Hindi-Poesie übersetzt, und sie singen sie. Es gab einen sehr gelehrten Mann, einen grossen Mathematiker aus Bihar, der dies zu Gurudevs Zeiten in schöner Hindi-Poesi sang und es *Amritashataka* nannte - die acht nektargleichen Ströme, die aus den Lehren Gottes fliessen.

Wer ist dieser grossartige Devotee? Was sind seine Eigenschaften und Merkmale? Die Eigenschaften des Devotees sind auch schon anderswo in der Bhagavadgita erwähnt worden - zum Beispiel am Ende des zweiten Kapitels, als das *sthitaprahna lakshana* erklärt wurde. Ein *sthitaprajna* ist jemand, der in höchstem Verständnis gegründet ist. Er ist auch ein Devotee der *jnani* Art. Und die Eigenschaften eines Yogis werden auch gegen Ende des sechsten Kapitels erwähnt. In einem gewissen Mass haben wir die Beschreibung des Devotees Gottes auch gegen Ende des elften Kapitels. Und im dreizehnten Kapitel gibt es noch einmal eine Beschreibung eines Weisen und Heiligen, der die *gunas* der *prakriti* transzendiert hat, und der wie wir sehen werden ein *gunatita* genannt wird. Es gibt also eine Vielfalt an Beschreibungen des Weisen und Heiligen, gemäss dem Weg, wie er sich dem Allmächtigen nähert. Die Beschreibungen eines Devotees, die hier und an anderen Stellen der Gita gegeben werden, entsprechen den Eigenschaften eines *jnanis, bhaktas,* Karma Yogis und eines richtigen Yogi im Sinne des *ashtanga* Yoga.

Hier, in diesen acht Versen, gibt es eine Aufzählung der Eigenschaften eines Devotees - nicht nur in einem Sinne, sondern in jedem Sinne. Ob es nun ein *jnanin* oder ein *yogin* oder ein *bhakta* oder ein Karma *yogin* sein mag, was auch immer seine Natur sein mag, wie würde er sich verhalten, was sind seine besonderen Eigenschaften, wie würden wir ihn erkennen, und was für eine Art von Verhalten würden wir von ihm erwarten? Die Details des wundersamen, schönen, bezaubernden Verhaltens eines Liebenden Gottes werden in den kommenden Versen beschrieben.

Die Natur derjenigen, die Gott suchen, entweder als höchste Person oder als ein unpersönliches Universales sind zu Beginn des zwölften Kapitels der Bhagavadgita beschrieben worden. Diese grossen Genies des Geistes, egal ob sie nun Devotees des Allmächtigen sind und ihn als eine höchste Person oder als ein transzendentes Ewiges visualisieren, haben eine Eigenschaft gemein. Ihr Verhalten ist von einer einheitlichen Natur, obwohl ihre innere Methodik der Einstimmung mit dem höchsten Geist sich leicht unterscheidet aufgrund der Unterscheidung, die wir zwischen der Persönlichkeit Gottes und der

Universalität Gottes machen müssen. Die gemeinsamen Merkmale all dieser grossen Heiligen und Weisen werden jetzt in den folgenden Versen ab dem dreizehnten Kapitel dargelegt.

Adveṣṭā sarvabhūtānāṁ maitraḥ karuṇa eva ca, nirmamo nirahaṁkāraḥ samaduḥkhasukhaḥ kṣamī (12.13): Ewig frei von Hass gegenüber irgendeinem Lebewesen, dehnen sie Liebe und Mitgefühl zu allen Geschöpfen aus. Abneigung und Hass, egal auf welche Weise, ist ihnen unbekannt. Dieses Merkmal wird hier mit dem Wort *'adveṣṭā'* erwähnt. *Sarvabhūtānāṁ*: Es ist nicht die Abwesenheit von Hass nur einigen gegenüber; es ist die Abwesenheit von Abneigung und Hass gegenüber jedem. Das ist die universale mitfühlende Perspektive dieser grossen spirituellen Helden.

Maitraḥ: Sie sind sehr freundlich mit Personen jeder Art, egal ob hoch oder niedrig. *Karuṇa eva ca*: Sie sind zu jeder Zeit mitfühlend. Sie haben kein Gefühl von 'Ich'-haftigkeit und 'Mein'-haftigkeit. Sie glauben niemals, dass sie unabhängig ausserhalb der höchsten Seligkeit Gottes existieren. Weder der Devotee der höchsten Person noch der Devotee des universalen Wesens betrachtet sich jemals als unabhängig von Gott existierend. In beiden Fällen ist es eine Aufhebung der Persönlichkeit, entweder durch Selbsthingabe oder durch innere Vereinigung des Geistes mit dem Geist. Dies ist *nirahaṁkāraḥ*: Kein Gefühl von 'Ich'-haftigkeit. 'Ich' existiert nicht, weil es nur ein 'Ich' gibt, das existieren kann - das höchste 'Ich' - und deshalb gehört mir nichts. *Nirmamaḥ*: Weder haben sie ein Gefühl, unabhängig aus sich selbst zu existieren, noch haben sie sie das Gefühl irgendetwas in dieser Welt zu besitzen. Sie sind frei von 'Ich'-haftigkeit und 'Mein'-haftigkeit: *nirmamo nirahaṁkāraḥ*.

Samaduḥkhasukhaḥ: Egal ob Freude oder Schmerz kommt, sie akzeptieren beides mit Gleichmütigkeit. *Mātrāsparśās tu kaunteya śītoṣṇasukhaduḥkhadāḥ, āgamāpāyino'nityās tāṁs titikṣasva bhārata* (2.14) wurde im zweiten Kapitel gesagt. Freuden und Schmerzen bestehen aufgrund der Reaktionen, die von den Eigenschaften der Elemente in Hinblick auf die Konstitution unseres Körpers angeordnet werden. Wenn man weiss, dass Freuden und Schmerzen nur Reaktionen auf vorherrschende Bedingungen sind, ist man weder gestört, wenn es eine angenehme Empfindung gibt, noch wenn es eine gegenteilige Empfindung gibt. *Samaduḥkhasukhaḥ*: Freude und Schmerz sind gleich. *Kṣamī*: Sie vergeben schneller und sind niemals irritiert oder zornig.

Yadṛcchālābhasaṁtuṣaḥ (4.22): Sie sind immer zufrieden mit dem, was auch immer kommen mag. Wenn etwas kommt, gut; wenn nichts kommt, gut. *Saṁtuṣṭaḥ*: Immer in einem zufriedenen Zustand sind sie niemals gierig und bitten niemals um irgendetwas. 'Alles ist gut' ist ihr Motto. *Santuṣṭaḥ satataṁ yogī yatātmā* (12.14): Immer zufrieden sind die Yogis, deren Selbst mit Gott vereint ist. *Dṛḍhaniścayaḥ*: Entschlossen Gott in dieser Geburt zu verwirklichen machen sie einen Schwur: "Noch in dieser Geburt werde ich den Allmächtigen verwirklichen." Dieser Entschluss zählt sehr viel dabei, tatsächlich Erfolg zu erlangen. Wenn wir zaghaft sind - "Ich bestehe vielleicht gar nicht, also was soll die Frage, die erste Klasse zu erlangen?" - wenn es am Anfang diese Art von Gefühl gibt, dann wird nichts erlangt werden. Wir müssen eine Entschlossenheit

haben: "Ich werde der Erste sein." Dann werden wir zumindest Zweiter sein. Hier ist der Entschluss des Geistes des Suchers: "Bei mir ist alles gut. Ich mache nichts falsch. Meine Meditationstechnik ist vollkommen in Ordnung. Ich werde Gott noch in dieser Geburt erreichen." Diese Entschlossenheit oder *dṛḍhaniścayaḥ* ist es, was alle Yogis charakterisiert. *Mayy arpitamanobuddhiḥ*: Wie schon erwähnt sind ihr Geist und ihre Vernunft dem höchsten Wesen hingegeben. *Madbhaktaḥ*: Sie sind die höchsten Devotees. Sie sind Gott lieb.

Yasmān nodvijate loko lokān nodvijate ca yaḥ, harṣāmarṣa-bhayodvegair mukto yaḥ sa ca me priyaḥ (12.15): Sie schrecken vor nichts zurück, noch verhalten sie sich so, dass die Welt vor ihnen zurückschrickt. Es ist möglich, dass wir vor nichts zurückschrecken werden, aber wie können wir erwarten, dass die Welt nicht vor uns zurückschreckt? Dies ist eine schwierige Sache. Wir mögen keine Abneigung oder Abscheu gegenüber irgendetwas in der Welt haben, aber der Punkt ist, dass die Welt sich uns gegenüber auf ähnliche Weise verhalten sollte. Dies ist in den erhöhten Formen der Selbst-Ausdehnung möglich. Wenn die Stimmungen von Liebe und Mitgefühl sich auf eine ausreichend hohe Stufe erheben, berührt die Aura dieses grossen Yogis alles in der umgebenden Atmosphäre, und die Welt wird sich in Bezug auf diese Person auf eine ähnliche Weise verhalten, wie die Person sich der Welt gegenüber verhält. Das heisst, unser Verhalten der Welt gegenüber bestimmt in grossem Ausmass ihr Verhalten uns gegenüber. Wenn wir also nicht vor der Welt zurückscheuen, wird die Welt auch nicht vor uns zurückscheuen. Das ist die Bedeutung von *yasmān nodvijate loko lokān nodvijate ca yaḥ*.

Frei von Erheiterung, frei von Zorn, frei von Angst und frei von Erregung jeglicher Art – solch eine Person ist *harṣāmarṣa-bhayodvegair mukto*. *Harṣāmarṣa* bedeutet erheitert zu werden, wenn etwas Angenehmes kommt und zornig zu werden, wenn etwas Unangenehmes kommt, *bhaya* ist die Angst, dass etwas kommen und unseren Weg zum Angenehmen behindern könnte, und *udvega* ist eine Erregung die verursacht wird, wenn alle drei vorhanden sind. Jemand, der frei von *harsha, amarsha, bhaya* und *udvega* ist, ist Gott lieb: *sa ca me priyaḥ*:

Anapekṣaḥ (12.16): Überhaupt nichts wollend und nicht einmal für morgen etwas erwartend. Wenn heute etwas kommt, in Ordnung; das Morgen wird sich um sich selbst kümmern. *Śuciḥ*: Innerlich und äusserlich zufrieden, frei von irgendeiner Art von Erwartung und Begierde. Deshalb ist er innerlich und äusserlich rein. *Dakṣa*: Sehr fähig in der Ausführung seiner Pflichten. Egal ob es spirituelle Pflichten in der Form von Meditation oder äusserliche Pflichten in der Form von Beziehungen mit der Gesellschaft sind, er ist geschickt, gewandt und sehr präzise in seinem Verhalten, und er wird es in seiner Einstellung nicht vermasseln. Aber er sieht wie eine uninteressierte Person aus. Er spricht nicht viel. Er ergreift keinerlei Initiative und bleibt still, so als sei er an nichts in dieser Welt interessiert. Und dennoch ist er sehr fähig, ein sehr grosser Experte, und wenn er anfängt etwas zu machen, wird er es auf eine geschicktere Weise tun als sonst irgendjemand. Aber meistens wird er sich nicht in die Dinge einmischen; dies ist die Bedeutung von *udāsīna*.

Gatavyathaḥ: Frei von Trauer jeglicher Art. Er hat keine Sorge, keine Trauer, kein Gefühl, dass etwas gekommen ist, was er nicht möchte, oder dass etwas, was er möchte, nicht gekommen ist. Diese Trauer berührt ihn nicht, weil es nichts gibt, was er will, und es gibt nichts, was er nicht will.

Sarvārambhaparityāgī: Er ergreift keine Initiative. Wenn etwas geschieht, dann handelt er in Übereinstimmung mit diesem Ereignis. Wenn nichts geschieht bleibt er ruhig. Er plant nicht, was er morgen oder übermorgen machen wird. Er bleibt ruhig, als ob nichts geschehen würde und die Welt nicht existieren würde. Aber wenn Gelegenheiten entstehen, bei denen er einen Schritt in eine gegebene Richtung machen muss, macht er dies auf die geschickteste Weise. Ansonsten ergreift er in keine Richtung Initiative. *Yo madbhaktaḥ sa me priyaḥ*: Solch ein Devotee ist Gott lieb.

Yo na hṛṣyati na dveṣṭi na śocati na kāṅkṣati, śubhāśubha-parityāgī bhaktimān yaḥ sa me priyaḥ (12.17): „Wer ist Mir lieb? Wer weder glücklich noch unglücklich ist, weder mag noch ablehnt, weder will noch nicht will, weder um angenehme noch um unangenehme Dinge bittet und nicht einmal eine Unterscheidung zwischen gut und schlecht macht – solch eine Person ist ein wahrer Devotee Gottes."

Samaḥ śatrau ca mitre ca tathā mānāpamānayoḥ (12.18): Er hat die gleiche Haltung gegenüber Freund und Feind. Es bedeutet nicht, dass er den Freund umarmt und den Feind hasst. Sein innerer Geist, der sich mit dem universalen Geist vereint hat, sieht dasselbe Licht in beiden funkeln, die Freund und Feind genannt werden. Egal ob er gelobt oder beleidigt wird, es macht keinen Unterschied für ihn, weil Worte nur Schwingungen in der Luft sind und sie keinen Sinn ergeben. Nur wenn wir den Schwingungen Sinn geben scheinen sie uns zu betreffen. Aber Schwingung ist Schwingung – und wenn wir sie gehen lassen, verlieren sie sich in der Luft. Darum machen weder Lob noch Beleidigungen irgendeinen Unterschied für ihn. Er ist sich völlig unbewusst, dass überhaupt etwas geschieht. Sie sind leere Worte, die für ihn keinen Sinn oder Bedeutung haben.

Śītoṣṇasukhaduḥkheṣu samaḥ saṅgavivarjitaḥ: Hitze und Kälte, Hunger und Durst sind die üblichen Begleiterscheinungen eines menschlichen Wesens, das in einer physischen Hülle verkörpert ist. Sie müssen irgendwo geboren werden. Wir können nicht fragen, warum es Hunger geben sollte, warum es Durst geben sollte, warum es Hitze und Kälte geben sollte. Sie sind natürlich und müssen mit Standhaftigkeit so lange ertragen werden, wie der physische Körper fortbesteht. *Saṅgavivarjitaḥ*: Er tut dies. Er haftet an nichts.

Tulyanindāstuti (2.19): Das Gleiche wird noch einmal wiederholt. *Ninda* und *stuti* bedeuten ihm dasselbe. „Du bist der schlimmste Kerl" – okay, in Ordnung. „Es gibt auf der ganzen Welt niemanden wie dich" – das ist auch gut, in Ordnung. Er nimmt beides als *prasad*. *Tulyanindāstutir maunī*: Nicht sprechend, nichts sagend. *Santuṣṭo yena kenacit*: Was auch kommt, er ist damit zufrieden. *Aniketah*: Keinen eigenen Ort habend. Er bleibt hier und dort; jeder Platz ist gleich gut für ihn. Er hat keine Anhaftung an irgendein bestimmtes Land oder Besitz. Er hat keine bestimmte Heimstatt, keinen Ort und fühlt, dass alles an jedem Platz gut ist.

Sthiramatiḥ: Er ist nicht aufgeregt und gründet im Verstehen. Solch ein Devotee ist der Geliebte Gottes.

Jeder, der auf diesen Rat hört, ist Gott auch lieb. Jeder, der hingebungsvoll diese Herrlichkeit von Gottes Devotee hört, ist auch ein Devotee Gottes.

„Ich betrachte sie alle als Mir sehr, sehr lieb, die hingebungsvoll, aufmerksam, mit Konzentration den Herrlichkeiten dieser grossen Meister des Geistes lauschen – die für die Ohren wie Nektar sind – voller Glauben und nur auf Mich bedacht. Ich betrachte sie als Mir am liebsten“: *tetīva me priyāḥ* (12.20). Mit diesen Worten schliessen wir das zwölfte Kapitel der Bhagavadgita ab.

Diskurs 38

Das dreizehnte Kapitel beginnt: Bewusstsein und Materie

Ab dem dreizehnten Kapitel wird uns eine neue Perspektive vorgestellt. Eine Art von Einheit der Absicht wurde in den ersten sechs Kapiteln gesehen. Es wird gesagt, dass eine weitere Art von Einheit der Absicht vom siebten bis zum zwölften Kapitel gesehen wird. Und jetzt haben die letzten sechs Kapitel ab dem dreizehnten einen ganz anderen Zweck.

In den ersten sechs Kapiteln gibt es eine Betonung der Disziplin des Individuums. In den nächsten sechs Kapiteln – vom siebten bis zum elften im Besonderen, und sogar im zwölften – gibt es eine besondere Betonung der Herrlichkeit Gottes, der Natur der Schöpfung und der Majestät des Devotees Gottes. Dies sind die Themen der mittleren sechs Kapitel. Jetzt haben wir diese beiden durchlaufen – das Individuelle und das Kosmische. In den ersten sechs Kapitel haben wir das Individuelle und in den nächsten sechs Kapiteln haben wir das Kosmische. Jetzt wird in den kommenden Kapiteln eine detaillierte Aufarbeitung der wesentlichen Punkte, die bereits in früheren Kapiteln kurz angesprochen wurden, zur Diskussion gebracht.

Es gibt einen Glauben unter den Kommentatoren der Bhagavadgita, dass die grosse Aussage der Upanishaden *´tat tvam asi´* etwas mit dieser dreifachen Klassifikation der Kapitel der Gita zu tun hat. Das Individuum ist *tvam* – „Du“. Dieses „Du“ oder Individuum wird in den ersten sechs Kapiteln zu einer intensiven Form der Untersuchung aufgenommen. *Tat* bedeutet „Das“ – das Höchste. Die Natur von „Das“ wird in den nächsten sechs Kapiteln zum Studium aufgenommen. *Asi* beduetet „bist“; „Du bist Das“. Man geht davon aus, dass die Vereinigung des „Du“ und des „Das“, die Methode, die Einheit zwischen dem Individuum und dem Universalen zu erreichen, in all ihren Einzelheiten in den kommenden Kapiteln ab dem dreizehnten dargelegt wird.

Sri Krishna fängst selbst zu sprechen an, ohne irgendeine Frage von Arjuna. *Idaṁ śarīraṁ kaunteya kṣetram ityabhidhīyate* (13.1): „Dieser Körper, dieses spezielle Haus, diese physische Verkörperung des menschlichen Wesens, wird technisch *kṣetra* genannt oder das Feld, wo einige Aktivität stattfindet. Ein Feld ist ein Gebiet, wo etwas geschieht.

Während dieser Körper, der seiner Natur nach physisch ist, ein Handlungsfeld ist, muss es jemanden geben, der diese Handlungen in dem Feld ausführt. Das Feld ist der Körper; aber der Kenner des Körpers ist der Handelnde dahinter. Der Körper ist zweifellos das Gefährt der Handlung, aber es gibt jemanden, der sich bewusst ist, dass es einen Körper gibt, der zum Zweck irgendeiner Aktivität benutzt werden soll. Der Körper ist ein Instrument der Handlung in dieser Welt, aber der Körper kann nicht selbst handeln. Er ist unbewusst und besteht aus den fünf unbewussten Elementen – Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther. Unbewusste Instrumente können nicht selbst handeln. Selbst ein Auto kann sich nicht bewegen, solange es keinen Fahrer gibt. So ist es auch der Fall mit diesem

Körper. Solange es kein *prana* gibt und eine Intelligenz, die dieses *prana* in Bezug auf die Körperteile lenkt, wird es keine Aktivität geben.

Während also dieser Körper *kṣetra* oder Feld genannt werden kann, handelt derjenige, der dieses Feld kennt und sich seiner bewusst ist, durch dieses – lebt darin, bewohnt es, bedient es auf unterschiedliche Weise – und solch ein Prinzip wird *kṣetrajña* genannt. *Jña* bedeutet Kenner und *kṣetra* ist natürlich Feld, also bedeutet *kṣetrajña* „der Kenner des Feldes". Also ist dieser Körper das *kṣetra*, das Feld, und derjenige, der dieses Feld kennt, ist der *kṣetrajña*.

Bewusstsein und Materie bilden das Thema dieses Kapitels. Das sogenannte Feld – dieser Körper oder alles, was materiell ist – ist eine unbewusste Darstellung, die normalerweise Materie genannt wird. Das, was die Materie kennt, ist Bewusstsein. Die ganze Geschichte der Philosophie hindurch hat es viele Kontroversen zu dem Thema gegeben, was die Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie ist, und diese Kontroverse hat sich selbst heute nicht gelegt. Wie verbinden wir Bewusstsein mit Materie?

Der Kenner des Feldes kennt das Feld. Bewusstsein hat keine Eigenschaft von Materie, und Materie hat nicht die Eigenschaft von Bewusstsein. Bewusstsein bewegt sich nicht, während Materie immer in einem Zustand des Wandels und der Erregung ist. Deshalb sind sie ihrem Charakter nach unähnlich. Objektivität ist der Charakter des Körpers und der Materie, während Subjektivität die Natur des Bewusstsein ist. Sie sind vollkommen gegensätzlich zueinander. Also wie kann das, was reines Subjekt ist, in Kontakt mit dem Kommen, was reines Objekt ist? Wie sollten wir dieses grosse Problem lösen, was die Beziehung zwischen diesen beiden schrecklichen Gegensätzen ist? Sie können keinerlei Art von Verbindung haben, und dennoch scheinen sie auf irgendeine Weise zusammen zu arbeiten, um irgendein Ziel zu erreichen, was eben der Prozess der Evolution zu sein scheint.

Die Sankhya Doktrin gibt eine sehr humorvolle Analogie um zu erklären, wie Bewusstsein, das intelligent ist, mit Materie zusammenarbeitet, die nicht intelligent ist. Bewusstsein hat Augen aber keine Beine. Es kann sich nicht bewegen. Es ist universale Existenz. Deshalb kann es sehen, weil es Intelligenz ist, aber es kann sich nicht bewegen, weil es keine Beine hat. *Prakriti* hat Beine, sie kann sich bewegen. Aber sie hat keine Augen; sie kann nicht sehen. Sie hat kein Bewusstsein. Nimm jetzt einmal an, es gibt zwei Personen, die auf eine Reise gehen: Eine kann sehen, aber kann nicht gehen, und die andere kann gehen, aber kann nicht sehen. Sie treffen eine Verabredung. Die blinde Person, die gehen kann, trägt auf ihren Schultern die Person ohne Beine, die sehen kann. Also sieht die getragene Person und lenkt auf dem Pfad, und die Person mit Beinen bewegt sich. So arbeiten Bewusstsein und Materie zusammen, sagt das Sankhya in einer humorvollen Analogie. Aber diese Analogie erklärt die Angelegenheit nicht, weil die beiden Personen unabhängig voneinander sind. Die sehende Person und die gehende Person sind nicht eine Person. Deshalb können Bewusstsein und Materie nicht eine Einheit werden. Bis es eine Vermischung der beiden gibt, wird es schwierig sein, Wahrnehmung irgendeiner Art zu erklären. Dieses Thema wurde im Vedanta Shastra aufgegriffen als eine Verbesserung der dualistischen

Lehre des Sankhya, die ihre Philosophie mit ihrer Analogie desjenigen mit Augen und desjenigen mit Beinen fortführt.

Kṣetrajña iti tadvidaḥ: „Arjuna, Ich bin der Kenner des Feldes." Der Herr sagt „Ich bin das reine Bewusstsein, das alle Dinge kennt und diese materiellen Kräfte lenkt; und Ich bin nicht nur in einem Körper. Wenn Ich Mich auf den Körper beziehe, magst du an irgendeinen bestimmten Körper denken, diesen oder jenen Körper, und es gibt ein Bewusstsein in jedem Körper. Dies mag so sein, dass Bewusstsein in jedem Körper von Natur aus gegenwärtig ist, in jeder Person, aber darum geht es nicht." *Sarvakṣetreṣu bhārata*: „Ich bin als der *kṣetrajña* oder der Kenner des Feldes in allen Feldern gegenwärtig. Das heisst, ich wohne allen Individuen – von Brahma, dem Schöpfer, bis hinunter zum Atom –inne, und ich kenne alle Dinge als der allwissende Kenner."

In einem Sinne bedeutet das, dass das *kṣetra* das gesamte physische Universum ist. Die ganze Schöpfung kann als das *kṣetra* oder als das Feld der Handlung betrachtet werden; und allwissende Intelligenz, die in Begriffen dieser materiellen Manifestation handelt, ist der *kṣetrajña*. Deshalb die Frage der Beziehung zwischen Gott und Schöpfung, Bewusstsein und Materie, *kṣetrajña* und *kṣetra*, *purusha* und *prakriti* – sie alle meinen letztendlich ein und dasselbe.

Kṣetrajñaṁ cāpi māṁ viddhi sarvakṣetreṣu bhārata, kṣetra kṣetrajñayor jñānaṁ yat taj jñānaṁ mataṁ mama (13.2): „Dies ist wirkliches Wissen. Ich betrachte dies als höchstes und wirkliches Wissen." Was ist dieses Wissen? Es ist das Wissen um *kṣetra* und *kṣetrajña*. Wenn wir die wirkliche Beziehung zwischen Gott und der Welt, Seele und Körper, Bewusstsein und Materie, Kenner und Gekanntem erkennen können – wenn uns dies klar sein kann, dann haben wir alles erkannt. Dieses Wissen ist das höchste Wissen.

Tat kṣetraṁ yac ca yādṛk ca yadvikāri yataś ca yat, sa ca yo yatprabhāvaś ca tat samāsena me śṛṇu (13.3): „Ich werde dir jetzt kurz sagen, was dieses *kṣetra* ist – dieses Feld, auf das wir uns beziehen. Seine Natur, seine Eigenschaften, seine Veränderungen, wo es herkommt, wie es existiert und was seine Kräfte sind, all dies werde ich dir jetzt sagen."

Ṛṣibhiḥ (13.4): „Dieses Wissen, über das Ich spreche, wurde in all seiner Herrlichkeit in den Upanishaden, den Vedas und den Brahma Sutras besungen, durch grosse Rishis mit ihren logischen Argumenten. Vasishtha beschreibt dies herrlich mit der ganzen Vielzahl der Argumente im Yoga Vasishtha. Auch die Rishis singen von diesem Wissen in den Upanisahden und den Vedas, und die Brahma Sutras sind mit logischen Pros und Kontras gefüllt, die die Natur dieses Wissens begründen."

mahābhūtānyahaṅkāro buddhir avyaktam eva ca
indriyāṇi daśaikaṁ ca pañca cendriyagocarāḥ (13.5)
icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṅghātaś cetanā dhṛtiḥ
etat kṣetraṁ samāsena savikāram udāhṛtam (3.16)

Es wurde erwähnt, dass dieser Körper das *kṣetra* ist, und der Kenner dieses Körpers ist der *kṣetrajña*. Und aufgrund der Tatsache, dass dieser *kṣetrajña* nicht nur der Kenner irgendeines speziellen Körpers, sondern aller Körper ist, ist es richtig für uns zu schlussfolgern, dass das gesamte Universum das Feld oder das

kṣetra und der höchste Purusha, der allmächtige Gott, der *kṣetrajña* ist. *Kṣetrajñaṁ cāpi māṁ viddhi sarvakṣetreṣu bhārata*: „Ich bin der *kṣetrajña* in *sarvakṣetra* – in allen *kṣetras*. Alle Lebewesen bilden eine physische Verkörperung; und in jeder solchen physischen Verkörperung bin ich als der Kenner davon gegenwärtig.

Also können wir in einem individuellen Sinne das *kṣetra* als eine materielle Manifestation in der Form dieses Körpers betrachten und den *kṣetrajña* als den inneren Atman; oder in einem kosmischen Sinne könnten wir sagen, dass das gesamte Universum das *kṣetra* ist, das Feld der Handlung des einen *purushas*, des einen Bewusstseins, das der *kṣetrajña* im kosmischen Sinne ist. Was sind die inneren Bestandteile dieses kosmischen *kṣetras*, und auch des individuellen *kṣetras*?

Dieses Feld, das von grundlegend materieller Natur ist, seinem Charakter nach objektiv, besteht aus bestimmten Substanzen. Aus was ist diese Welt in ihrer physischen Form gemacht, und aus was ist das Individuum in seiner individuellen Form gemacht, dem persönlichen *kṣetra*? Das kosmische *kṣetra* erhebt sich aus dem tiefsten materiellen Reich der Erde bis hoch zu Ishvara. Das Ganze ist das Reich des *kṣetra* und des *kṣetrajña*. *Mahabhuta* ist der Name, der den fünf grobstofflichen Elementen gegeben wird – Erde, Wasser, Feuer, Luft und Himmel oder Äther – die auf Sanskrit als *prithvi, apa, tejo, vayu, akasha* bekannt sind. Dies sind die für unsere Augen sichtbaren Dinge, weil sie physisch als grobe Sinnesobjekte manifestiert sind; aber es gibt innere Realitäten, die die fünf Elemente transzendieren, der innere *kṣetrajña*, der nicht mit den Augen gesehen werden kann.

Der *kṣetrajña* kann nicht erkannt oder gesehen werden, weil der *kṣetrajña* der Kenner des Feldes ist. Deshalb kann der Kenner nicht erkannt werden. Die unterschiedlichen Funktionen dieses *kṣetrajña*s in einem kosmischen Sinne in einer Reihenfolge von Aufstiegen und Abstiegen werden hier erwähnt als *ahamkara, buddhi* und *avyakta*. *Mahābhūtāny ahaṁkāro buddhir avyaktam eva ca* bezieht sich auf die wohlbekannten Sankhya Kategorien von *prakriti, mahat, ahamkara* und den fünf Elementen. Die hier als innerlich zu den fünf Elementen erwähnten *ahamkara, mahat tattva* und *avyakta* entsprechen genau den Sankhya Prinzipen von *ahamkara, mahat tattva* und *avyakta prakriti*; oder in einem anderen Stil können wir sagen, dass *ahamkara* Virat entspricht, *buddhi* entspricht Hiranyagarbha und *avyakta* entspricht Ishvara. Ishvara, Hiranyagarbha, Virat, die fünf Elemente und die *tanmatras* – die als *sabda, sparsa, rupa, rasa, gandha* bekannt sind – bilden den gesamten Kosmos.

Was sind die Bestandteile des Individuums? Dies wird jetzt erwähnt. *Indriyāṇi daśaikaṁ ca pañca cendriyagocarāḥ*: Es gibt fünf Wahrnehmungsorgane und fünf Handlungsorgane. *Śrotraṁ cakṣuḥ sparśanaṁ ca rasanaṁ ghrāṇam eva ca* (15.19) wird uns später gesagt. Das Ohr und die anderen Sinnesorgane des Wissen plus die Handlungsorgane – *vak, pani, pada, payu* und *upastha* – bilden zehn: Fünf Empfindungen, die Wissen oder Wahrnehmung erzeugen und fünf Organe, die Handlungen ausführen. Dies sind zehn an der Zahl. Wenn wir noch den Geist als die Hauptwahrnehmungsfähigkeit dazu zählen, werden es elf.

Darum *dasa ekam* - *indriyāṇi daśai-kaṁ ca*: *dasa* und *eka* werden *ekadasa*, elf. Folglich gibt es elf kognitive und Wahrnehmungsfähigkeiten im Individuum. Der Geist ist ihr Chef, er herrscht über all die Sinne, einschliesslich der zehn erwähnten.

Ausserdem haben wir die fünf Gegenstände der Wahrnehmung: Klang ist der Gegenstand des Ohrs oder des Hörorgans, Berührung ist der Gegenstand des Tastsinnes, Farbe ist der Gegenstand des Sehsinns, Geschmack ist der Gegenstand des Sinnes der Zunge und Geruch ist der Gegenstand des Sinnes der Nase. *Pañca cendriyagocarāḥ*: Fünf Gegenstände der Sinneswahrnehmung, zusammen mit dem Geist und den zehn Sinnesorganen bilden die Substanz des individuellen Mikrokosmos. Für den Makrokosmos wurde früher erwähnt, dass er aus den fünf Elementen plus *ahamkara*, *buddhi* und *avyakta* besteht. Jetzt wird der Mikrosomos als *pindanda* erwähnt, und der Makrokosmos ist *brahmanda*. Dieses *pindanda*, oder die individuelle Konstitution, besteht aus nur fünf Dingen: Den fünf Gegenständen der Wahrnehmung, den zehn Sinnesorganen und dem Geist.

Diskurs 39

Das dreizehnte Kapitel geht weiter: Das Feld und der Kenner des Feldes

Diese Klassifikation von *kṣetra* und *kṣetrajña* in zwei Kategorien, die makrokosmische und die mikrokosmische, erfordert eine Erhellung der Mittel des Kontaktes des Mikrokosmischen mit dem Makrokosmischen. Wie kommt das individuelle *kṣetra* mit seinem eigenen individuellen *kṣetrajña* in Kontakt mit dem äusseren makrokosmischen Feld und dem Kenner des Feldes? Mit anderen Worten, wie kommen wir überhaupt mit irgendetwas in Kontakt? Wie erkennen wir irgendein Objekt in der Welt, und wie sind wir von der Wahrnehmung von Objekten betroffen?

Icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṁghātaś cetanā dhṛtiḥ (13.6). Dieser Prozess, bei dem das Individuum mit dem Äusseren in Kontakt tritt und davon beeinflusst wird, findet auf folgende Weise statt: durch Wollen, *icchā*; durch Hass, *dveṣa*; durch eine Sehnsucht nach Genuss, *sukha*, durch den Wunsch, Schmerz zu vermeiden, *duḥkha*; und durch den Wunsch diese Anhäufung des physischen Körpers weiter aufrechtzuerhalten, *saṁghāta*. *Saṁghāta* ist eine zusammengesetzte Struktur, die aus unterschiedlichen Elementen besteht, die wir in Anatomie und Physiologie studieren, und sie müssen auf die richtige Weise erhalten werden, so dass sie nicht zerfallen. Wenn die Knochen sich in eine Richtung bewegen und das Fleisch sich in eine andere Richtung bewegt, werden wir keine menschlichen Wesen sein. Sie müssen durch einen Zement des Zusammenhalts zusammengefügt werden. Diese zusammenhängende, kompakte Präsentation der ansonsten individuellen Bestandteile wird *saṁghāta* genannt, dieser physische Körper. Dieser physische Körper ist nicht eine unteilbare Einheit. Er besteht aus kleinen Einheiten – die Zellen genannt werden können, oder welchen Namen wir ihnen auch geben möchten – und wenn sie auseinanderfallen, zerfallen sie. Wenn das *prana* vom Körper zurückgezogen wird, zerfällt er; dann reduzieren sich die inneren Bestandteile des Körpers auf ihre ursprüngliche Form und werden eins mit den fünf Elementen.

Bewusstsein ist die individuelle Fähigkeit, die Gegenstände der Welt durch den Körper zu erkennen; dies wird hier *chetana* genannt. *Dhṛti* ist die Entschlossenheit des Individuums, sich durch das *ahamkara tattva* oder das Ego zu erhalten.

Wie viele Dinge werden also im Fall des Individuums erwähnt? *Icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṁghātaś cetanā dhṛtiḥ.* Wir haben eine Entschlossenheit, uns als eine körperliche Persönlichkeit zu erhalten. Wir setzen Himmel und Hölle in Bewegung um dafür zu sorgen, dass wir nicht zerstört oder auf irgendeine Weise gefährdet werden. Wir schützen uns, und zu diesem Zweck unternehmen wir bestimmte Schritte und wenden die Unterscheidungsfähigkeit an: „Ich werde mich nur in diesem physischen Körper erhalten"; und wir werden zu diesem Zweck jede verdammte Sache machen, alles was möglich ist. Das Bewusstsein,

das selbst hinter der Unterscheidungsfähigkeit steht, ist das *chetana*. *Saṁghāta* ist wie erklärt nichts anderes als diese zusammengesetzte Struktur aus verschiedenen Elementen, die diesen Körper bilden, und es ist gleichzeitig assoziiert mit der Sehnsucht nach Genuss und dem Hass für Schmerz. *Icchā, dveṣa* – Liebe und Hass – gehen zusammen mit der Suche nach Genuss und dem Vermeiden von Schmerz.

Dies sind die inneren Bestandteile des individuellen *kṣetra*, des Mikrokosmos; und das hier erwähnte *chetana* kann mit dem indivuellen *kṣetrajña* gleichgesetzt werden. Wer den individuellen Körper kennt und sich mit dem individuellen Körper identifiziert ist *kṣetrajña* im individuellen Sinne. Aber der andere, der erwähnt wird, entspricht dem kosmischen *kṣetrajña*, der in diesen unterschiedlichen Graden Seiner eigenen Manifestation repräsentiert ist – die als *prakriti, mahat* und *ahamkara* oder Ishvara, Hiranyagarbha und Virat bekannt sind. So wird in diesen beiden Versen, in nur zwei Versen, die gesamte kosmische Struktur und die individuelle Struktur dargelegt: *mahābhūtānyahaṅkāro buddhir avyaktam eva ca, indriyāṇi daśaikaṁ ca pañca cendriyagocarāḥ*; *icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṁghātaś cetanā dhṛtiḥ, etat kṣetraṁ* (13.5-6): „Dies ist das *kṣetra* in Kürze - *samāsena savikāram udāhṛtam*. Ich habe kurz erwähnt, was das *kṣetra* ist, sowohl vom universalen Gesichtspunkt als auch vom individuellen Gesichtspunkt aus, mit all seinen Modifikationen.“

Dies ist das Wissen, dass in zwei Versen kurz erwähnt wird, das aber so schwer zu verstehen ist. Unser Geist kann sich nicht immer daran erinnern, dass wir Individuen sind, die in Kontakt mit der universalen Struktur von *kṣetra* und *kṣetrajña* durch *icchā*, *dveṣa*, *sukha*, *duḥkha* etc. kommen. Wir sind uns dessen in unserem täglichen Leben nicht bewusst. Wir sind so egobeherrscht, dass wir es einfach für garantiert halten, dass alles so ist, wie es auf der Oberfläche der Sinnesorgane erscheint. Wir denken, dass wir hier sind, völlig unabhängig, und die Welt dort ist völlig unabhängig, und wir praktisch keine Verbindung mit der Welt haben. Wir wissen nicht, dass in jeder Minute durch das Wahrnehmungsbewusstsein eine Verbindung hergestellt wird.

Wie halten wir das Bewusstsein unserer Verbundenheit mit der Welt durch das Wahrnehmungsbewusstsein durch die Sinnesorgane und den Geist aufrecht? Hierfür wird eine Reihe von Disziplinen in den kommenden Versen genannt. Dies sind sehr berühmte Verse, die es wert sind, im Gedächtnis behalten zu werden. Wir haben schon *sthitaprajna lakshana* im zweiten Kapitel gesehen, *bhagavad bhakta lakshana* im zwölften Kapitel und *gunatita lakshana* im dreizehnten Kapitel; und jetzt haben wir hier das *lakshana* eines Suchers. Wer ist ein guter Sucher?

amānitvam adambhitvam ahiṁsā kṣāntir ārjavam
ācāryopāsanaṁ śaucaṁ sthairyam ātmavinigrahaḥ (13.7)
indriyārtheṣu vairāgyam anahaṅkāra eva ca
janmamṛtyujarāvyādhiduḥkhadoṣānudarśanam (13.8)
asaktir anabhiṣvaṅgaḥ putradāragṛhādiṣu
nityaṁ ca samacittatvam iṣṭāniṣṭopapattiṣu (13.9)
mayi cānanyayogena bhaktir avyabhicāriṇī

viviktadeśasevitvam aratir janasaṁsadi (13.10)
adhyātmajñānanityatvaṁ tattvajñānārthadarśanam
etaj jñānam iti proktam ajñānaṁ yad ato'nyathā (13.11)

All diese Dinge, die hier in diesen Versen erwähnt werden, werden Wissen genannt. *Etaj jñānam iti proktam*: „Diese Tugenden, die ich erwähnt habe, betrachte ich als wirkliches Wissen." *Ajñānaṁ yad atonyathā* : „Alles, was das Gegenteil von dem ist, was ich hier gesagt habe, ist Unwissenheit."

Ein Yogaschüler, ein spiritueller Sucher, ist demütig. Er erwartet von niemandem Respekt, aber zeigt jedem gegenüber Respekt. *Tṛṇād api su-nīcena taror iva sahiṣṇunā amāninā māna-dena kīrtanīyaḥ sadā hariḥ* (C.C., Adi lila, 17.31): Nur derjenige kann den Namen Gottes, Hari, nehmen, der von niemandem Respekt will, aber jeden respektiert, und der demütiger ist als ein Grashalm. Wenn auf Gras getreten wird, biegt es sich einfach; es leistet keinen Widerstand. Wir sollten demütiger sein als ein Grashalm - *tṛṇād api su-nīcena* . Wenn wir die Äste eines Baumes abhacken, verflucht er uns nicht. Selbst wenn wir einen grossen Teil des Baumes abschneiden, sprosst er wieder Triebe und Blätter aus. Er ist sehr tolerant. Daher sollte der Devotee so tolerant wie ein Baum und so demütig wie ein Grashalm sein, jeden respektieren und von niemandem Respekt wollen – *amānitvam.*

Adambhitvam : Es gibt keine Show auf Seiten eines spirituellen Suchers. Er stellt sich niemals selbst als einen Sucher nach Gott, einen Liebenden Gottes, einen spirituellen Sucher dar. Er sieht aus wie jeder andere in der Welt. Es gibt nichts Spezielles oder irgendetwas Besonderes, das wir an dieser Person wahrnehmen können. Er versteckt sein Wissen und sein *sadhana*. Man sagt, dass das *sadhana*, das wir üben, das Mantra, das wir chanten und der Guru, den wir verehren, niemandem enthüllt werden sollte. Wir sollten nicht damit angeben, wer unser Guru ist. Es sollte nur uns und dem Guru bekannt sein. Wir sollten nicht der Öffentlichkeit verkünden, wer unser Guru ist; wir sollten nicht den Leuten sagen, welches Mantra *japa* wir machen, und die Technik unseres *sadhanas* sollte nicht anderen Leuten offenbart werden. Wenn wir in unserem *sadhana* eine Erfahrung haben, sollte dies niemandem gesagt werden ausser unserem Guru. *Adambhitvam* bedeutet, dass es keine Darstellung des *ahamkara gibt.* „Ich habe Samadhi erreicht; ich war drei Stunden lang in diesem Zustand." Wir sollten nicht solche Sachen sagen.

Ahimsa, Gewaltlosigkeit, ist etwas, was uns wohl bekannt ist. Alle Wesen sollten uns gegenüber Furchtlosigkeit empfinden. *Ahaṁ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṁ pravartate* (10.8): „Mögen alle mir gegenüber furchtlos sein" ist das *pratijna* oder der Schwur, den wir leisten. „Lass nichts, lass niemanden Angst vor mir haben". *Kṣāntiḥ* ist Vergebung. Wenn jemand uns falsch behandelt, sollten wir nicht das Gleiche mit ihm machen. Wir vergeben ihm, weil letzten Endes jeder dafür anfällig ist, den ein oder anderen Fehler zu begehen. Hier ist ein kurzes Gedicht: „Es gibt so viel Schlechtes in den Besten von uns und so viel Gutes in den Schlechtesten von uns, dass es niemandem von uns zusteht, Fehler im Rest von uns zu finden." Also sei vergebend. *Ārjava*: Wir sollten ehrlich und offen sein und nichts verbergen. Wir sollten nicht eine Sache denken, eine andere

Sachen sagen und noch etwas anderes machen. *Kāyena vācā manasa* (S.B. 11.2.36): Es sollte Harmonie geben, ansonsten wird es keine gemeinsame Ausrichtung der Persönlichkeit geben. *Ācāryopāsanaṁ*: Wir sollten immer demütig und ihn verehrend vor unserem Lehrer sein, der uns Wissen vermittelt. Wir sollten nicht unsere Grossartigkeit oder unser Ego vor dem Lehrer oder dem Guru zeigen. *Śaucaṁ* heisst körperliche Reinheit, sowohl innerlich als auch äusserlich. *Sthairyam* ist der Entschluss, den wir gefasst haben, Gottesverwirklichung in dieser Geburt zu erlangen und nicht in einer zukünftigen Geburt. *Ātmavinigrahaḥ* ist Selbstkontrolle, die Kontrolle der Sinne und des Geistes.

Indriyārtheṣu vairāgyam ist Abneigung gegenüber den Sinnesobjekten. Weder wollen wir etwas hören, noch wollen wir irgendetwas schmecken, noch wollen wir sonst irgendetwas, was die Sinne gewöhnlich als sehr erfreulich betrachten. Es gibt nichts in dieser Welt, was uns erfreuen kann. Darum sollten wir frei von dem Verlangen nach Sinnesobjekten sein. *Anahaṁkāra*: Wir sollten unser Ego auf keinerlei Weise projizieren, noch darüber nachdenken, wie wir in dieser Welt geboren wurden, wie wir aufgewachsen sind, wie wir alt werden und eines Tages diesen Körper verlassen werden. Ist diese Welt- wo alles vergeht, verfällt und zu Staub wird - eine Oase von Vergnügen und Freude? Wie kann sich irgendjemand selbst auf die Schulter klopfen und sagen, dass es ihm in dieser Welt gut geht?

Deshalb *janmamṛtyujarāvyādhiduḥkhadoṣānudarśanam*. Wir sollten an die Weise denken, wie wir in diese Welt geboren wurden – eine wirklich sehr, sehr unangenehme Weise, auf die wir geboren werden. Der Prozess des Sterbens, des aus dieser Welt Gehens, ist tatsächlich auch sehr unangenehm. Das Alter ist unangenehm, Krankheit ist unangenehm, alle Arten von Sorgen, denen wir täglich begegnen müssen, die Fehler der Sinnesobjekte, über all dies muss jeden Tag kontempliert werden. Über diese Wahrheiten des Lebens - *janmamṛtyujarāvyādhiduḥkhadoṣā* – sollte jeden Tag gebrütet werden.

Es gibt einen Fehler in jedem Sinnesobjekt. Es sieht wie mit Honig ummantelt und lecker aus, aber innen gibt es ein Gift, das uns töten wird. *Na viṣam viṣam iti āhuḥ brahmasvam viṣam ucya te*: Gewöhnliches Gift kann nicht als so gefährlich angesehen werden wie das Gift der Sinnesobjekte, weil gewöhnliches Gift – Skorpion- oder sogar Schlangengift – uns nur einmal zerstören wird, aber das *vishaya chintana*, die Kontemplation der Sinnesobjekte, wird uns in mehreren Geburten töten. Deshalb sollten diese Arten von Sorgen im Geist getragen werden, und wir sollten nicht darin verwickelt sein.

Asaktiḥ: Deshalb sollten wir von den Dingen losgelöst sein und ein individuelles Leben leben. Wir sollten alleine mit uns sein und uns nicht in der Gesellschaft bewegen, weil diese Leute nicht für uns notwendig sind.

Anabhiṣvaṅgaḥ: Wir sollten nicht Kontakt mit irgendjemandem suchen. Wir sollten nicht nach Leuten suchen, um mit ihnen zu plaudern. Es sollte keinen Kontakt geben. Wir brauchen keine Freunde. *Putradāragṛhādiṣu*: Wir sollten auch keine Anhaftung an unsere Familienmitglieder haben - wie Söhne oder Töchter, Ehemann oder Ehefrau, Eigentum oder Haus. Wenn wir Haushälter sind, dann haben wir einige Pflichten zu erfüllen, als ein Verwalter einer Institution,

und sollten uns dabei an nichts hängen, aber unsere Pflicht sehr genau erfüllen. Wir mögen zuhause leben, aber wir sollen uns loslösen, weil wir sehr genau wissen, dass wir des einen oder anderen Tages weggehen müssen, und weil wir auch wissen, dass sie uns des einen oder anderen Tages verlassen werden. Deswegen ist Anhaftung unbegründet und unberechtigt.

Asaktir anabhiṣvaṅgaḥ putradāragṛhādiṣu, nityaṁ ca samacittatvam iṣṭāniṣṭopapattiṣu: Egal ob angenehme oder unangenehme Dinge kommen - ob eine gute Nachricht kommt, die uns glücklich fühlen lässt, oder ob es etwas gibt, was uns sehr unglücklich macht - wir sollten unseren Geist in einem Zustand des Gleichgewichts halten und nicht auf die eine oder andere Seite geneigt werden.

Mayi cānanyayogena bhaktir avyabhicāriṇī: Letztendlich sollten wir nur bei Gott Zuflucht nehmen. *Avyabhicharini bhakti* ist *ekabhakti*, was bedeutet nur eins zu wollen und nichts anderes zu wollen. Wenn wir gleichzeitig etwas anderes wollen ist es *vyabhicharini bhakti*. Hier ist *avyabhicharini bhakti*, wo wir nichts anderes wollen ausser dieser einen Sache. "Möge diese Hingabe fest auf Mich gerichtet sein." Und was für eine Art von Gerichtetsein ist das? *Ananyogena*: "Mit ungeteiltem Eifer der Konzentration sollst du Mir hingegeben sein mit einer Hingabe, der nichts gleich kommt."

Mayi cānanyayogena bhaktir avyabhicāriṇī, viviktadeśasevitvam: Wir sollten immer versuchen, *ekantam* zu leben - alleine - und nicht an einer Durchfahrtsstrasse oder in einer Stadt, wo es viel Lärm und Staub gibt. Soweit möglich sollten wir versuchen, in *ekantavas* zu leben, *ekantavas* zu haben und in uns selbst zufrieden zu sein und niemanden bei uns zu brauchen.

Viviktadeśasevitvam aratir janasaṁsadi ist Abneigung gegenüber Menschenmengen. Wenn es eine Menschenmenge gibt, sollten wir diesen Platz verlassen und anderswo hingehen - unter einem Baum sitzen. Wir sollten keinerlei Geschmack für Organisationen, Mengen und das Geräusch der menschlichen Gesellschaft haben. Wir sollten mit uns selbst alleine sein.

Adhyātmajñānanityatvaṁ: Unsere tägliche Routine sollte Arbeit für den Erwerb von *adhyātmajñāna* sein, das Wissen um das Selbst. Wir sollten Tag und Nacht dafür arbeiten. *Tattvajñānārthadarśanam*: Wir sollten nach der Vision der Wahrheit streben, und um nichts anderes bitten. *Etaj jñānam iti proktam*: Wenn wir diese Eigenschaften haben, dann haben wir Wissen. *Ajñānaṁ yad ato'nyathā*: Wenn wir diese Eigenschaften nicht haben, sind wir unwissend.

Es heisst, dass wir nach der Erkenntnis der Wahrheit streben sollen: *tattvajñānārthadarśanam*. Was ist Wahrheit? *Jñeyaṁ yat tat pravakṣyāmi yaj jñātvāmṛtam aśnute, anādimat paraṁ brahma na sat tan nāsad ucyate* (13.12): "Ich werde dir jetzt sagen, was Wahrheit ist. Das höchste Brahman ist die endgültige Wahrheit, nach deren Erkenntnis man Unsterblichkeit erlangt." *Anādimat paraṁ brahma*: Es hat keinen Anfang und kein Ende. Es kann weder als existierend noch als nicht existierend bezeichnet werden. Es kann nicht existierend genannt werden, denn immer wenn wir an ein existierendes Ding denken, wollen wir es mit unseren Augen sehen oder betrachten es als ein Objekt eines Sinnesorgans. Da es nicht der Gegenstand irgendeines Sinnesobjektes ist, betrachten wir es nicht als existierend; aber es ist auch nicht nichtexistierend -

weil es letztendlich die einzige Existenz ist. *Na sat tan nāsad ucyate*: Deshalb kann es nicht als *sat* betrachtet werden, und es kann auch nicht als *asat* betrachtet werden.

Sarvataḥpāṇipādaṁ (13.13): Es breitet sich selbst überall aus. Überall können wir die Hände dieses Wesens und die Füsse dieses Wesens finden. *Sarvato'kṣiśiromukham*: Überall sind die Augen dieses Wesens, überall die Köpfe dieses Wesens, und überall die Gesichter dieses Wesens. *Sarvataḥśrutimal loke*: Überall sind die Ohren dieses Wesens. *Sarvam āvṛtya tiṣṭhati*: Es umhüllt alle Dinge.

Sarvendriyaguṇābhāsaṁ sarvendriyavivarjitam (13.14): Das, was wir durch die Sinnesorgane als Sinnesobjekte wahrnehmen ist auch eine Manifestation dieses Brahman, bedingt durch die Sinnesorgane. Aber es ist frei von allen Sinnesorganen. Es kann in die Form der Sinneswahrnehmung in der Form von Objekten gegossen werden, aber es ist kein Objekt, weil es keine Beziehung zu irgendeinem Sinnesorgan hat. *Asaktaṁ*: Es hat keine Beziehung zu irgendetwas in der Welt. Transzendent ist die Wirklichkeit. *Sarvabhṛc caiva*: Obwohl es transzendent ist, trägt es alles, weil es gleichzeitig auch immanent ist. *Nirguṇaṁ guṇabhoktṛ ca*: Es hat selbst keine Eigenschaft, denn zu sagen, dass eine Sache eine Eigenschaft hat, würde bedeuten, sie mit etwas anderem zu vergleichen. Es ist blau, es ist rot, es ist gross, es ist klein - wir können überhaupt nichts darüber sagen, weil all diese Definitionen, all diese Beschreibungen einen Vergleich davon mit etwas anderem erfordern; und weil etwas anderes zu ihm Äusserliches nicht existiert, kann man es nicht so betrachten, als ob es überhaupt irgendeine Eigenschaft hätte. Deshalb wird es *nirguna* genannt. *Guṇabhoktṛ ca*: Aber alle Eigenschaften wohnen ihm inne. Obwohl es selbst keine Eigenschaft hat, besteht jede Schönheit, die wir sehen, jede Farbe, die wir sehen, jeder Klang, den wir hören, jede Empfindung, die wir haben, alles aufgrund seiner Existenz. Jede Art von Statue kann in einem Steinblock gefunden werden, aber tatsächlich ist überhaupt keine Statue in einem Steinblock.

Bahir antaś ca bhūtānām (13.15): Es ist überall – ausserhalb von uns und auch in uns, so wie ein Topf, der im Ozean versunken ist, sowohl aussen als auch innen Wasser hat. Dieses Brahmantum überflutet uns: innerlich als der Atman und äusserlich als Brahman. *Bahir antaś ca bhūtānām*: Es ist überall, aussen und innen. *Acaraṁ*: Es zittert nicht oder bewegt sich, und es nimmt nicht ab und zu wie die Welt der drei *gunas*. *Caram eva ca*: Es bewegt sich, und niemand kann sich schneller bewegen als das; und dennoch ist es völlig unbeweglich. Dies sind die gewaltigen widersprüchlichen Eigenschaften Gottes. Niemand kann schneller sein als Er, niemand kann schneller im Handeln sein als Er, und dennoch tut Er nichts; Er ist stabil und bleibt an Seinem eigenen Ort. *Sūkṣmatvāt tad avijñeyaṁ*: Aufgrund seiner Feinheit, weil er sogar feiner als der Geist ist, sogar feiner als der Verstand ist, ist es unmöglich, es durch diese Instrumente des Geistes und des Intellektes zu erkennen. *Dūrasthaṁ*: Es ist sehr weit entfernt. Es scheint, als sei es unendlich weit von uns entfernt, jenseits der Sterne, weil wir es nirgends sehen können. Wir stellen uns immer vor, dass das höchste Wesen sehr weit entfernt ist – viele Millionen Lichtjahre entfernt – und dennoch ist es sehr nah, in

unserer eigenen Kehle. *Dūrasthaṁ cāntike ca tat*: Nichts kann weiter entfernt sein als Das, aufgrund seiner Weite und Unendlichkeit; und nichts kann näher als Das sein, weil es die Selbstheit aller Wesen ist.

Avibhaktaṁ ca bhūteṣu (13.16): Es ist das Licht aller Lichter. *Na tad bhāsayate sūryo* (15.6): Tausende von Sonnen können nicht davor bestehen. Das Licht der Sonne ist wie Dunkelheit davor. *Tamasaḥ param*: Jenseits der Dunkelheit der Welt leuchtet dieses höchste Strahlen des Absoluten. *Jñānaṁ jñeyaṁ jñānagamyaṁ*: Es ist Wissen, der Gegenstand des Wissens und es ist auch der Wissende. Alle drei zusammengenommen ist diese Ewigkeit, die Brahman ist, das Absolute. *Hṛdi sarvasya viṣṭhitam*: Es ist unser eigenes Herz. Wir sollten nicht fürchten, dass diese gewaltige Beschreibung von etwas handelt, das sehr weit entfernt ist. Es ist im Herzen aller.

Iti kṣetraṁ tathā jñānaṁ jñeyaṁ coktaṁ samāsataḥ (13.18): „So habe ich dir kurz gesagt, Arjuna, sowohl was das Feld ist als auch was der Kenner des Feldes ist, sowohl kosmisch als auch individuell."

Diskurs 40

Das dreizehnte Kapitel endet: Purusha und Prakriti verstehen

Im dreizehnten Kapitel der Bhagavadgita haben wir das Thema abgedeckt, das vom *kṣetra* und vom *kṣetrajña* handelt, sowohl individuell als auch kosmisch, und von der Beziehung zwischen dem Individuellen und dem Kosmischen. Wir sind auch die Liste von Tugenden durchgegangen, Eigenschaften, die einen spirituellen Sucher charakterisieren - *amānitvam, adambhitvam*, etc. Dann gab es eine grossartige Beschreibung des höchsten Brahman - *anādimat paraṃ brahma* (13.12): Das höchste Absolute durchdringt alle Dinge, es existiert überall und es existiert auch als das Herz und die Seele und das Selbst von jedem.

Iti kṣetraṁ tathā jñānaṁ jñeyaṁ coktaṁ samāsataḥ (13.18): „So habe Ich dir jetzt alles gesagt, was gewusst werden muss: das Objekt, das das *kṣetra* ist, das reine universale Subjekt, das der *jneya, paramatman,* Brahman ist und das Wissen – *amanitvam, adabhitvam* etc. Ich habe dir kurz von *kṣetra*, *jnana* und *jneya* erzählt. Nachdem man dies gründlich kennt und sich in der Praxis dieser grossen Wahrheiten, die in den erwähnten Versen dargelegt werden, gefestigt hat, wird man in Mir gegründet.“ *Madbhakta etad vijñāya madbhāvāyopapadyate*: „Man wird bereit, in Mich einzugehen, nachdem man dies wirklich weiss – es nicht nur als Wissen aus den Schriften weiss, nicht als linguistisches oder sprachliches Wissen, sondern als Wissen, das Bestandteil des eigenen Wesens geworden ist.

Dieses grossartige Wissen, das das Thema der ersten sechzehn oder siebzehn Verse ist, ist die Quintessenz von jeder Art von Weisheit; und das Leben einer Person muss eine Manifestation dieser Weisheit sein. Dieses Wissen ist nichts, das durch den Intellekt verstanden wird. Es ist etwas, das eine Einsicht in die Natur der Wahrheit geworden ist, und die ganze Persönlichkeit funkelt mit dem Strahlen dieses Wissens.

Hier, im Kontext spiritueller Erfahrung, sind Wissen und Sein ein und dasselbe, während beim gewöhnlichen weltlichen Wissen, in den Künsten und Wissenschaften, das Sein vom Wissen verschieden ist. Ein Philosophieprofessor hat sein Wissen in den Büchern und an seiner Universität, aber sein persönliches Leben hat keine Verbindung mit diesem Wissen. Sein Dasein ist verschieden von dem Wissen, das er hat; aber hier ist das nicht der Fall. Das Sein einer Person ist identisch mit dem Wissen dieser Person, so dass man sagen kann, dass die Person selbst Wissen ist. Nachdem wir dies auf diese Weise erkannt haben, wird man bereit, in Gottes Wesen einzugehen: *madbhakta etad vijñāya madbhāvāyopapadyate*.

Der folgende Vers ist kontrovers: *Prakṛtiṁ puruṣaṁ caiva viddhyanādī ubhāvapi, vikārāṁś ca guṇāṁś caiva viddhi prakṛtisambhavān* (13.19). Die wörtliche Übersetzung dieses Verses ist: Wisse, dass *prakriti* und

purusha anfangslos sind, und ihre Umwandlungen und ihre Eigenschaften entstammen und manifestieren sich aus der *prakriti*.

Die Lehre des klassischen Sankhya besagt, dass *prakriti* und *purusha* anfangslos und ihrer Natur nach unendlich sind. Sie können nicht miteinander verschmelzen. Die Lehre der Bhagavadgita betrachtet *prakriti* und *purusha* nicht als völlig unabhängige, widerstreitende Parteien; und dass sie Aspekte des höchsten Purushas oder Purushottamas sind, wird uns im fünfzehnten Kapitel gesagt werden. Während er die Bedeutung dieses Verses kommentiert, scheint Sankaracharya nicht sehr darauf erpicht zu sein, irgendetwas Spezifisches zu sagen, um unsere Zweifel zu klären. Er sagt einfach, dass es *prakriti* und *purusha* immer geben sollte, um die Handlung Gottes zu begrenzen; ansonsten gäbe es eine unendliche Handlung Gottes. Er hat nicht das Gefühl, dass es einen Sinn in einer unendlichen Handlung gibt, denn dann würde die Schöpfung ewig weitergehen und niemals zu einem Ende kommen, insofern Gott unendlich ist; deshalb gäbe es für alle Zeiten nur die Schöpfung. Es gäbe kein Ende für eine Handlung, die aus dem hervorgeht, was immer da ist. Aber die Schöpfung ist eine begrenzte Manifestation. Wir können nicht sagen, die Welt sei unendlich, oder selbst dass das Universum unendlich sei. „Die für die Manifestation eines Universums erforderliche Begrenzung verlangt nach den begrenzenden Prinzipen von *prakriti* und *purusha*." Und nachdem er dies gesagt hat, bleibt Sankaracharya still.

Hinsichtlich dieses Kommentars habe ich das Gefühl, dass es eine gewisse Schwierigkeit gibt, vollständig zu akzeptieren, was Sankaracharya sagt, weil es impliziert, dass Gott nicht richtig versteht, was die Schöpfung ist; deshalb benötigt er eine Polizeiwache, um ihn zu kontrollieren, damit er nicht unendlich mit der Schöpfung fortfährt. Diese Bedeutung scheint nicht anwendbar zu sein, und sie ist nicht befriedigend. Andere haben das Gefühl, dass der hier dargestellte Punkt, dass *prakriti* und *purusha* anfangslos sind, im Sinne der Unendlichkeit von Gottes Macht verstanden werden sollte. Im Westen gab es einen Philosophen namens Spinoza. So wie im fünfzehnten Kapitel der Gita auf das transzendierende Prinzip als Purushottama Bezug genommen wird, verwendet Spinoza das Wort „Substanz" um die absolute Wirklichkeit zu bezeichnen; und die Eigenschaften dieser Substanz sind wie die zwei Schwingen eines Vogels. Raum und Zeit, Ausdehnung und Dauer werden als die ausführenden Medien dieser höchsten Substanz betrachtet. Wenn wir diese Verse, die im fünfzehnten Kapitel kommen, wörtlich nehmen wollen, dann ist es möglich *purusha* als *akshara* und *prakriti* als *kshara* zu betrachten, und Purushottama transzendiert sowohl *kshara* als auch *akshara*. Ich werde dieses Thema jetzt nicht behandeln. Es kommt im fünfzehnten Kapitel.

Die einzige Weise, wie wir der unnötigen Verwicklung in das Durcheinander der Wörter, die diesen Vers erklären, entgehen können, ist durch das Verständnis, dass *prakriti* und *purusha* sozusagen zwei Eigenschaften des höchsten Wesens sind. Einerseits ist die räumliche Ausdehnung des höchsten Wesens *prakriti*; andererseits ist es die handelnde Allwissenheit, was der *purusha* ist. Es scheint eine einwandfreie Erklärung zu geben, weil auch die Lehre

des Vedanta behauptet, dass der Prozess der Schöpfung mit Ishvara beginnt und von Hiranyagarbha und Virat an immer klarer wird. Das heisst, das unendliche Brahman begrenzt sich selbst auf eine bestimmte Weise, nicht aufgrund der Kraft der Handlung von etwas Äusserem, sondern aufgrund seines eigenen freien Willens. Es will, und dieser Wille wird Ishvara genannt. Dieser Wille ist eine Begrenzung, die es sich selbst auferlegt. Das heisst, es kontempliert die spezielle Art von Universum, das manifestiert werden soll.

Die Unendlichkeit kontempliert nicht die Unendlichkeit. Sie kontempliert eine begrenzte Manifestation, weil die Eigenschaft der Begrenzung in der Schöpfung aufgrund der Tatsache entsteht, dass das zu erschaffene Universum eine bestimmte Bedeutung für die *jivas* hat, die dieses Universum bewohnen werden - die *jivas*, die zum Zeitpunkt der Auflösung des vorherigen Zyklus in die *prakriti* zurückgezogen wurden. Wenn sie beim Beginn der neuen Schöpfung zu Handlungen austreiben, muss ihnen eine Atmosphäre gestellt werden, die ihren Potentialen entsprechend ist. Das heisst, dass ein Individuum, das die Erfahrung der Manifestation seiner oder ihrer Potentiale auf der Erde oder in der Welt haben kann, nicht in den Himmel gebracht werden kann, weil die Erfahrung dort nicht möglich wäre; oder dass diejenigen, die ihre Potentiale in einem Reich wie dem Himmel erfahren sollen, nicht zur Erde gebracht werden sollten, insofern als die Natur der Welt in einem genauen Zustand der Harmonie mit ihren Bewohnern ist, und nicht mit den Bewohnern anderer Reiche. In diesem Licht scheint die Schöpfung keine unnötige Handlung Gottes zu sein. Sie ist eine sehr notwendige Manifestation eines grossen Erfahrungsfeldes, indem es den dieses Universum bewohnenden *jivas* möglich ist, die Früchte ihres Karmas zu ernten und als Konsequenzen ihrer Taten zu geniessen oder zu leiden.

Also ist diese Begrenzung von Brahman in der Form von Ishvara als einem zentralen Willen eine universale Begrenzung. Es ist nicht eine Begrenzung, die von einer äusseren *prakriti* ausgeübt wird, ausser natürlich wenn wir diesen Willen selbst *prakriti* nennen. Das Bewusstsein, das das von Ishvara ist, kann als der höchste Purusha des Sankhya betrachtet werden, und das objektive Prinzip, das der Wille ist, der ein mögliches Universum kontempliert, kann als *prakriti* betrachtet werden - und in diesem Falle sind *prakriti* und *purusha* nicht zwei verschiedene Flügel, sondern sind so etwas wie die Seele und der Körper. Wir können nicht zwischen der Seele und dem Körper unterscheiden. Die Seele kontempliert den Körper und manifestiert sich in Übereinstimmung mit ihrem eigenen möglichen Wunsch, und wir können nicht sagen, dass der Körper die Seele zwingt auf eine bestimmte Weise zu handeln. Die Frage des Zwangs entsteht nicht, weil der Körper genau den Bedürfnissen der Seele entsprechend manifestiert ist, wie er im *sukshma sarira* manifestiert ist.

Man kann sagen, dass *prakriti* und *purusha anadi* oder anfangslos sind, wenn wir der ursprünglichen Lehre der Bhagavadgita folgen, die nicht von uns erwartet, von *purusha* und *prakriti* als zwei unterschiedlichen Dingen zu denken, sondern als Potentiale, Kräfte, oder Arten, wie Gott selbst arbeitet - Ishvara, Purushottama. Einerseits ist *prakriti* Ausdehnung, Raum-Zeit; und andererseits gibt es *purusha* oder Bewusstsein. Bewusstsein und Ausdehnung bilden das

Prinzip der Immanenz Gottes im Universum. Ich gehe etwas weiter als die üblichen Kommentare zu diesem Vers, die sehr kurz sind - nicht um ihnen zu widersprechen, sondern um sie etwas mehr zu erhellen. Meine intuitive Einsicht lässt mich sozusagen fühlen, dass *prakriti* und *purusha* im gleichen Sinne anfangslos sind, wie Gott anfangslos ist, aufgrund der Tatsache, dass sie Kräfte Gottes sind: *vikārāñś ca guṇāṁś caiva viddhi prakṛtisaṁbhavān*.

Kārya kāraṇa kartṛtve hetuḥ prakṛtir ucyate (13.20): *Prakriti* ist die Ursache des Ursprungs der Kausalkette. Die Ursache-Wirkungs-Beziehung wirkt nur im Reich der *prakriti*, während Schmerz und Freude vom *purusha* erfahren werden: *purushah sukha-duhkhanam bhoktrtve hetur uchyate*. Der Kontakt von *purusha* mit *prakriti* ist der Grund hinter der Erfahrung von Freude und Schmerz. Erfahrung ist nicht möglich, solange es kein Bewusstsein gibt, und Bewusstsein steht nur im *purusha* zur Verfügung. *Purusha* ist inaktives Bewusstsein, während *prakriti* blinde Aktivität ist. Sie werden irgendwie nebeneinandergestellt, und es scheint, als gäbe es bewusste Aktivität. Wenn wir gehen, wenn wir irgendetwas machen, dann scheint es so, als würden wir bewusst handeln. Tatsächlich gibt es keine bewusste Handlung. Handlung ist immer unbewusst, weil sie mit der Bewegung der *gunas* der *prakriti* verbunden ist, die kein Selbstbewusstsein haben. Aber der *purusha* handelt nicht; er ist bewusst. Also gibt es da ein spezielles Durcheinander - ein Nebeneinander des Bewusstseins, das nicht handelt, mit der *prakriti*, die handelt, aber nicht weiss - und dies führt zu der Erscheinung bewusster Aktivität. Wir scheinen zum Beispiel etwas bewusst zu tun. Dieses 'etwas scheinbar bewusst tun' ist so aufgrund einer Vermischung der Prinzipien von *purusha* und *prakriti* in uns - wobei unser Körper die *prakriti* ist und unser Atman der *purusha*.

Puruṣaḥ prakṛtistho hi bhuṅkte prakṛtijān guṇān, kāraṇaṁ guṇasaṅgo'sya sadasadyonijanmasu (13.21): Wenn der *purusha* in der *prakriti* lokalisiert oder untergebracht ist, scheint er die Eigenschaften der *prakriti* zu geniessen. Wenn Wasser sich bewegt, scheint sich die darin gespiegelte Sonne auch zu bewegen. Wenn das Wasser unbewegt ist, scheint die Spiegelung der Sonne darin unbewegt zu sein; und wenn das Wasser trüb ist, scheint die Spiegelung trüb zu sein. Aber tatsächlich ist die Sonne, die die Ursache dieser Spiegelung im Wasser ist, auf überhaupt keine Weise davon betroffen. Die Sonne zittert nicht, und die Sonne wird nicht trüb. Auf ähnliche Weise lässt dieser Kontakt von Bewusstsein und Materie - *purusha* und *prakriti* - es so erscheinen, dass es Genuss gibt, und dass es einen Handelnden bei der Handlung gibt. Der *purusha* geniesst nicht, weil er selbst Seligkeit ist. Aber die Sorge, die das Schicksal des *purushas* ist, scheint das Ergebnis seines Kontakts mit der *prakriti* zu sein.

Hier müssen wir noch einmal die Analogie des Sankhya bringen, dass ein reiner Kristall farbig oder entstellt erscheint, durch die Farbe des Objektes, das in seine Nähe gebracht wird. So geniesst einer und ein anderer leidet. In Wirklichkeit geniesst Bewusstsein nicht und leidet nicht. Aber die Bewegungen von *prakriti* auf die eine oder andere Weise - als *sattva* oder *rajas* oder *tamas* - lässt das Bewusstsein, den *purusha*, sich so fühlen, als sei er klar und glücklich, wenn es mit dem *sattva* der *prakriti* in Kontakt ist; dass er gestört, agitiert, zornig

und leidenschaftlich ist, wenn es durch das *rajoguna* der *prakriti* reflektiert zu werden scheint; und dass es sehr faul, lethargisch und unbeweglich ist, wenn es in Kontakt mit der *tamasischen* Qualität von *prakriti* ist.

Puruṣaḥ prakṛtistho hi bhuṅkte prakṛtijān guṇān, kāraṇaṁ guṇasaṅgo'sya: Der Grund für dieses sogenannte Geniessen und Leiden des *purushas* ist sein Kontakt mit den *gunas* der *prakriti* - *sattva, rajas, tamas*. Und wie ich erwähnt habe führt der dreifache Kontakt zu einer dreifachen Erfahrung: angenehm, unangenehm oder statisch. Aufgrund des wiederholten Kontaktes und weil er sich an diesen Kontakt mit *sattva, rajas* und *tamas* gewöhnt, vergisst der Purusha - sozusagen, obgleich unbeschreiblich - seine ursprüngliche Universalität und entwickelt eine Tendenz, sich in die Erfüllung seiner eigenen begrenzten Wünsche zu verwickeln, wobei die Begrenzung durch *rajoguna prakriti* verursacht wird, mit der er auch in Kontakt kommt. So wie ein Löwenbaby, das sich verläuft, in einer Schafherde enden und wie ein Schaf blöken mag, obwohl es eigentlich ein Löwe ist, meckert der universale Purusha wie ein Individuum aufgrund seines Kontaktes mit den zerstreuenden Eigenschaften von *rajas* und *tamas*, und wird in unterschiedlichen Spezies geboren. *Kāraṇaṁ guṇasaṅgo'sya sadasadyonijanmasu* : Er kann als himmlisches Wesen im Himmel geboren werden, er kann als *gandharvas*, *yakshas*, *kinnaras* geboren werden, er kann als menschliches Wesen geboren werden, und er kann als Tier oder sogar als Pflanzen, Bäume und Steine geboren werden. Aber es gibt einen universalen Zeugen hinter diesem ganzen stattfindenden Drama. Was ist dieser Zeuge?

Upadraṣṭānumantā ca bhartā bhoktā maheśvaraḥ, paramāt-meti cāpyukto dehesmin puruṣaḥ paraḥ (13.22): Trotz all des Dramas der Verwicklung - die Freude und die Sorge der Geburt in unterschiedlichen Arten von *yonis* - gibt es Hoffnung. Genau wie der Zeuge im Wachbewusstsein selbst durch das Leiden und den Genuss im Traum unberührt bleibt, gibt es einen höchsten Zeugen, der von unseren Erfahrungen im Wachzustand unberührt bleibt. Wir haben alle Arten von Erfahrungen in der Traumwelt: Geburt und Tod, Freude und Sorge, und jede Art von in dieser Welt wahrnehmbarer Sache. Ungeachtet der Tatsache, dass dieses Drama in der Traumwelt stattfindet, scheint es das Bewusstsein des Wachseins als ein *upadraṣṭa* zu geben - als ein Zeuge davon. Obwohl es im Lichte der Beteiligung des Geistes an der Traumwelt nicht tätig zu sein scheint, kann die Tatsache, dass es ein Zeugenbewusstsein gibt, das die Traumwelt transzendiert, tatsächlich erkannt werden, wenn wir aus dem Traum erwachen und uns völlig unberührt von den Ereignissen der Traumwelt vorfinden. Dies wird uns geschehen, wenn wir die Befreiung im Paramatma erlangen - dem höchsten Purusha, dem transzendenten Zeugen all dieser traumähnlichen Erfahrungen des Lebenskampfes durch den Kontakt der *gunas* der *prakriti.*

Ya evaṁ vetti puruṣaṁ (13.23): Jeden, der diesen höchsten Purusha auf die in diesem Kapitel beschriebene Weise kennt, zusammen mit den dramatischen Aufführungen der *prakriti*, *prakṛtiṁ ca guṇaiḥ saha*: Lass ihn auf jede Weise leben, die er mag. Er ist eine befreite Person. *Sarvathā vartamāno'pi na sa bhūyo'bhijāyate*: Weil sie dies weiss, wird diese Person nicht mehr wiedergeboren. Ich muss noch einmal betonen, dass zu wissen nicht bedeutet,

die Gita zu lesen und auf intellektuelle Weise die linguistische Bedeutung oder die wörtliche Bedeutung der Worte zu verstehen, sondern den Geist der Lehre aufzunehmen und ihn zu einem Bestandteil unseres eigenen Blutes und unserer Adern zu machen. Solch eine Person, die dieses Wissen hat, das damit identisch ist, es zu sein, kann sich auf jede Weise verhalten - *sarvathā vartamānopi* – aber es wird keine Wiedergeburt geben, weil sich für diese Person kein Karma ansammelt.

Jetzt gibt es einen Hinweis, wie eine Art Umleitung sozusagen, zu den Übungsmethoden. Wie sollen wir mit diesem höchsten Wesen in Kontakt kommen? Verschiedene Arten von *sadhana* werden an unterschiedlichen Stellen in der Bhagavadgita erwähnt, und einige der unterschiedlichen Arten von *sadhana* werden im vierten Kapitel angegeben: *daivam evāpare yajñaṁ yoginaḥ paryupāsate, brahmāgnāvapare yajñaṁ yajñenaivopajuvhati* (4.25) etc. Auch hier gibt es eine kurze Aussage zur Vielfältigkeit der spirituellen Praxis oder *sadhana*.

Einige Menschen versuchen, das höchste Wesen durch Meditation wahrzunehmen, rein und einfach. *Dhyānenātmani paśyanti kecid ātmānam ātmanā* (13.24): Durch intensive Konzentration auf das reine Selbst versuchen einige Menschen das Selbst im Selbst wahrzunehmen. Das heisst, sie erblicken das universale Selbst in ihrem eigenen Selbst, und sie erblicken ihr eigenes Selbst im universalen Selbst. Ähnlich dazu ist diese Aussage: *yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati* (6.30). *Ātmānam ātmanā janati*: Durch das Selbst wird das Selbst erkannt. Das höhere Selbst wird durch das niedrigere Selbst erkannt. Das niedrigere Selbst löst sich im höheren Selbst auf. Auf diese Weise wird das Selbst durch das Selbst erkannt, durch intensive Meditation über die Natur des höheren Selbst.

Dhyānenātmani paśyanti kecid ātmānam ātmanā, anye sāṅkhyena yogena: Es gibt andere, die über die Kategorien der Manifestation der Welt kontemplieren, wie sie im Sankhya dargelegt sind; dies ist auch eine Art von *sadhana*. Die vierundzwanzig Kategorien der Schöpfung, die in der Lehre des Sankhya erwähnt werden, offenbaren die Tatsache, dass unsere Individualität auch aus denselben Kategorien besteht und wir deshalb nicht unabhängig als Personen durch uns selbst bestehen. Also vergehen unser Persönlichkeitsbewusstsein und unser Ego-Bewusstsein automatisch sogar durch Kontemplation über die vierundzwanzig *tattvas* des Sankhya. Also erlangen einige den Zustand der Vollkommenheit auch durch die Sankhya Kategorien und durch die Methoden der Yogapraxis, wie sie uns in den Sutras von Patanjali beschrieben werden oder durch irgendeinen anderen Yoga wie Mantra Yoga, *dhyana* Yoga, *laya* Yoga, *japa* Yoga, Kundalini Yoga. Es gibt alle möglichen Arten von Yogas. Da Yoga zusammen mit dem Sankhya erwähnt wird, können wie hier annehmen, dass der Yoga, auf den hier Bezug genommen wird, fast dem *ashtanga* Yoga der Yoga Sutras von Patanjali und *sampatti* oder Samadhi gleich ist, die selbst auf den Sankhya Kategorien beruhen. *Karmayogena cāpare*: Es gibt einige, wie Raja Janaka, die durch Handeln Vollkommenheit erlangt haben, weil sie tatsächlich keinerlei Handlung ausführen.

Brahmārpaṇaṁ brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam, brahmaiva tena gantavyaṁ brahmakarmasamādhinā (4.24): Der Ausführende der Handlung, die Tat, die ausgeführt wird, und der Prozess der Handlung sind alle wie die Wasser des Ozeans, die in sich selbst rollen, und deshalb tut tatsächlich niemand irgendeine Handlung. Selbst wenn eine Person intensiv aktiv ist, findet tatsächlich keine Handlung statt; dies ist die Natur des höchsten Karma *yogis*. Durch dieses Karma Yoga, das auch eine Methode der Kontemplation und des *dhyana* ist, kann man Gott erreichen.

Anye tvevam ajānantaḥ śrutvānyebhya upāsate (13.25): Es gibt andere, die diese Dinge nicht tun können. Sie können nicht meditieren; Sie können nicht durch das Selbst über das Selbst kontemplieren; sie können nicht über die Kategorien des Sankhya meditieren; sie können sich nicht mit dem *ashtanga* Yoga des Patanjali beschäftigen; sie können kein Karma Yoga machen. Was sollen sie tun? Der mitfühlende Herr sagt: "Auch diejenigen erreichen Mich, die nur im *satsanga* über Meine Herrlichkeiten und die Herrlichkeiten dieses Wissens hören."

Anye tvevam ajānantaḥ śrutvānyebhya upāsate: Während sie die unterschiedlichen Techniken der Praxis nicht kennen, die erwähnt worden sind, können sie Vollkommenheit nur durch das Hören erlangen - *srutva*. *Satsanga* ist eine sehr potente Methode der Selbstreinigung. Wenn *satsanga* richtig durchgeführt wird und wir in unserer Teilnahme am *satsanga* ehrlich sind, dann wird dieser *satsanga* selbst nicht nur für die Reinigung des Selbst ausreichend sein, sondern er wird sogar als eine höchste Meditation selbst handeln. Wir werden zu dieser Zeit in Ekstase sein. Wie Tulsidas sagt, "*Binu satsanga viveka na hoi*": Ohne *satsanga* dämmert die Unterscheidungsfähigkeit nicht auf. *Anye tvevam ajānantaḥ śrutvānyebhya upāsate*: Nur indem sie die Herrlichkeiten durch *satsanga* hören, erreichen die Menschen auch Vollkommenheit. *Te'pi cātitarantyeva mṛtyuṁ śrutiparāyaṇāḥ*. Deshalb werdet ihr alle Moksha erreichen. Ihr werdet nicht wiedergeboren werden, weil ihr wenigstens gehört habt, was gesagt wird. Gott ist sehr mitfühlend. Er wird dich nicht mit harten Disziplinen schikanieren. Lausche, höre und nimm dieses Wissen, das du gehört hast, in dich auf. Du wirst das Reich des Todes überqueren - *mrtyum atitaranti*.

Yāvat sañjāyate kiṁcit sattvaṁ sthāvarajaṅgamam, kṣetrakṣetrajñasaṁyogāt tad viddhi bharatarṣabha (13.26): Die ganze Manifestation, egal ob lebendig oder nicht lebendig, besteht aufgrund einer Kombination von *kṣetra* und *kṣetrajña*, einer vielfältigen Art des Kontakts von *purusha* mit *prakriti* in unterschiedlichen Graden des Aufstiegs und Abstiegs. In den höheren Reichen der Himmlischen, wo die Existenz transparent ist, ist der Kontakt von *purusha* mit *prakriti* verfeinert. Die Existenz wird immer grobstofflicher, wenn die *rajasischen* und *tamasischen* Eigenschaften von *prakriti* vorherrschender werden. Man vermutet, dass *sattva* in den himmlischen Regionen vorherrscht; *rajasische* Eigenschaften herrschen im Reich der Menschen vor und *tamas* ist in den Unterwelten vorherrschend. Aber was auch immer der Kontakt durch *sattva* oder *rajas* oder *tamas* ist - Erfahrungen entweder im Himmel, in dieser sterblichen Welt oder in tieferen

Reichen - jede Erfahrung ist ein Ergebnis des Kontaktes von *purusha* mit *prakriti* auf unterschiedliche Arten.

Kṣetrakṣetrajñasaṁyogāt tad viddhi bharatarṣabha: Alles, was geboren wird, hat als ein Individuum nur Bedeutung, weil *purusha* und *prakriti* in einem bestimmten Verhältnis zusammengebracht werden.

Samaṁ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṁ parameśvaram, vinaśyatsvavinaśyantaṁ yaḥ paśyati sa paśyati (13.27): Wir werden wieder zu der transzendenten Existenz eines gleichmässig verteilten Bewusstseins zurückgebracht - nicht ein kleiner *purusha*, der mit *prakriti* in Kontakt kommt, sondern etwas, das den Kontakt von *purusha* mit *prakriti* transzendiert. *Upadrashta, anumanta* und *paramatma* wurden früher erwähnt, und etwas Ähnliches wird in diesem Vers erwähnt. *Samaṁ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṁ*: Dieses Wesen ist gleichmässig in allen als das Selbst aller gegenwärtig. Es ist das Selbst der Ameise und des Elefanten und des menschlichen Wesens und des Gottes. Die Unterscheidung zwischen ihnen geschieht aufgrund der Erscheinung ihrer feinstofflichen Körper und grobstofflichen Körper, aber das Leben, das hinter den feinstofflichen und grobstofflichen Körpern ist, ist ihnen gemeinsam - so wie das Sonnenlicht ein Gemeinsames ist und farbig oder verzerrt erscheint entsprechend der Natur der Brille, die wir aufsetzen. *Samaṁ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṁ parameśvaram*: Der höchste Herr existiert auf eine ausgeglichene Weise überall.

Vinaśyatsvavinaśyantaṁ: Todlos inmitten sterbender Individuen. Menschen sterben, alles vergeht, und alle Dinge werden zerstört. *Yaḥ paśyati sa paśyati*: Aber inmitten der ewig stattfindenden Zerstörung, andauernd, gleich von der Schöpfung an - inmitten dieses Flusses und der Zerstörung und der Bewegung - gibt es eine unbewegliche Ewigkeit. Jeder, der dies weiss, kennt die Wahrheit. Wir sollten uns nicht in dieses Fliessen der *prakriti* verwickeln lassen, sondern sollten unser Bewusstsein zurückziehen zu diesem transzendenten Element, das dieses Drama der *prakriti* bezeugt: *vinaśyatsvavinaśyantaṁ yaḥ paśyati sa paśyati*.

Samaṁ paśyan hi sarvatra samavasthitam īśvaram, na hinastyātmanātmānaṁ tato yāti parāṁ gatim (13.28): Meistens töten wir das Selbst durch das Selbst - *hinastyātmanātmānaṁ*. Eine Art *atma hatya* findet statt, wenn das Selbst vergessen wird und man sich nur an Objekte erinnert. Nur äussere Dinge sind im Gedächtnis dieser Person; das Selbst ist vollständig der Erfahrung verborgen. Dieser Zustand der Dinge - wenn das Bewusstsein, dass es ein Selbst gibt, vollständig durch die Konzentration auf äussere Objekte verdunkelt wird - wird spiritueller Selbstmord genannt; es heisst das Selbst durch das Selbst töten. Wir wissen, dass es eine äussere Welt gibt, wir sind mit den äusseren Dingen beschäftigt, aber wir sind nicht mit unserem Selbst beschäftigt. Aber wenn man das gleichmässig verteilte Bewusstsein des Paramatman erkannt hat, die gleichmässig verteilte Ewigkeit - wenn man das erkannt hat, dies sieht, dies erblickt und darüber kontempliert, dann wird man nicht der ansonsten üblichen Erfahrung der Selbstzerstörung unterliegen; und wenn man dies weiss, dann erlangt man den höchsten Zustand, *yāti parāṁ gatim*.

Jetzt bezieht sich der Herr noch einmal auf die *kartrtva* und *akartrtva* des menschlichen Individuums in Bezug auf die Modalitäten der *prakriti* - *sattva, rajas* und *tamas*.

Prakṛtyaiva ca karmāṇi kriyamāṇāni sarvaśaḥ, yaḥ paśyati tathātmānam akartāraṁ sa paśyati (13.29): Man wird automatisch und ohne irgendeine Schwierigkeit, diese Tatsache zu erkennen, wissen, dass man nicht der Ausführende irgendeiner Handlung ist, vorausgesetzt, dass man klar erkennt, dass jede Aktivität eine Aktivität der drei *gunas* der *prakriti* ist, und dass das Bewusstsein der Aktivität von der Aktivität selbst verschieden ist. Wir haben irgendwie das Bewusstsein und die Bewegung miteinander vermischt. Indem wir diese beiden Elemente durch einen *tadatmiya abhyasa* genannten Prozess - was die Überlagerung einer Sache auf eine andere oder umgekehrt bedeutet - miteinander vermischen, wird bewirkt, dass das Bewusstsein als aktiv erscheint, und es wird bewirkt, dass die Aktivität als bewusst erscheint. Daher 'machen wir etwas bewusst'.

Der ganze Punkt ist, dass 'bewusst etwas tun' eine Fehlbenennung ist. Das Bewusstsein kann nicht tun, und Tun kann nicht bewusst sein. Wenn also dieses Wissen in einer Person entsteht, dass Aktivität nur die Bewegung der *prakriti* mit ihren drei *gunas* ist, und das Bewusstsein davon völlig unabhängig von den *gunas* ist, dann wird sie niemals das Gefühl haben, die Ausführende der Handlung zu sein. Das heisst, ihr Bewusstsein wird immer in einem Zustand des Zeugen oder der Loslösung vom Prozess der Handlung sein. Aber unser Körper und unser Bewusstsein sind so innig, dass wir sie nicht voneinander unterscheiden können. Darum haben wir das Gefühl, Dinge zu tun, während es so etwas in Wirklichkeit nicht gibt.

Wenn ein rotglühender Eisenstab vor uns gestellt wird, dann sehen wir nicht den Eisenstab; wir sehen nur Feuer, obwohl das Feuer und das Eisen zwei unterschiedliche Sachen sind. Und wenn wir ihn anfassen, was berühren wir dann? Berühren wir das Feuer, oder berühren wir den Eisenstab? Wir mögen sagen, dass der Eisenstab brennt. Der Eisenstab brennt nicht; es ist das Feuer, das brennt. Aber die beiden sind einander auf solch eine Weise überlagert worden, dass der Stab wie Feuer aussieht, und das Feuer scheint die Form eines länglichen Eisens zu haben. Das Feuer hat nicht die Form des Stabs, und der Stab hat keine Hitze; aber dennoch vermischen wir die beiden Aspekte und sagen, dass der lange Stab heiss ist. Auf ähnliche Weise machen wir in uns selbst einen Fehler indem wir uns vorstellen, dass dieser Körper bewusst ist.

Der Körper kann nicht bewusst sein. Bewusstsein ist vom Körper verschieden; deshalb fangen wir, wenn es körperliche Handlung gibt - die nichts anderes ist als die Handlung der *prakriti*, weil der Körper aus den drei *gunas* der *prakriti* besteht - an uns vorzustellen "Ich tue etwas. Und weil ich das Gefühl habe, etwas zu tun, erwarte ich auch ein Ergebnis, das sich aus dieser Handlung ergibt, und ich muss das Ergebnis dieser Handlung geniessen. Ich tue die Handlung, und deshalb sollte die Frucht dieser Handlung zu mir kommen." Darum kommt Karma *phala* als eine Belohnung für das Gefühl, dass man handelt. Aber wenn man weiss, dass *prakriti* alleine Dinge tut, und Aktivität ein Teil der

Natur von *prakriti* ist, und der Kenner davon von der Aktivität verschieden ist - solch eine Person bleibt als *akarta*, als Nicht-Handelnder. *Prakṛtyaiva ca karmāṇi kriyamāṇāni sarvaśaḥ, yaḥ paśyati tathātmānam akartāraṁ sa paśyati*.

Yadā bhūtapṛthagbhāvam ekastham anupaśyati, tata eva ca vistāraṁ brahma sampadyate tadā (13.30): Wir haben das höchste Brahman in dem Moment erreicht, wenn wir in der Lage sind, mit unseren eigenen Augen die wechselseitige Verbindung der vielfältigen Schöpfung vor uns zu sehen und ihre Verwurzelung in einem einzigen Meer der Kraft, das Brahman ist. Das heisst, wir sehen nur Holz in all den Bäumen, wir sehen nur Wasser in all den Wellen, wir sehen nur Gold in all den Schmuckstücken; und auf ähnliche Weise sehen wir nur Brahman in all den Namen und Formen. *Yadā bhūtapṛthagbhāvam ekastham anupaśyati* bedeutet, dass man in der Lage ist, die vielfältige Schöpfung als in dem Einen verwurzelt zu sehen. Es mag Millionen und Abermillionen von unterschiedlichen Arten lebender Wesen und unbelebter Dinge geben, aber diese vielfältige Schöpfung wird uns auf keine Weise berühren, weil sie alle die unterschiedlichen Glieder der einen Wurzel sind, die universal überall ausgebreitet ist. Wenn wir Dinge auf diese Weise visualisieren können, dann haben wir sofort Brahman erlangt. *Yadā bhūtapṛthagbhāvam ekastham anupaśyati, tata eva ca vistāraṁ brahma sampadyate tadā*: Das kosmische, alldurchdringende Brahman wird sofort verwirklicht, indem man diese Vision unterhält, dass alles Unterschiedliche in einer universalen Existenz wurzelt.

Anāditvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ, śarīrast-ho'pi kaunteya na karoti na lipyate (13.31): Dieses Brahman, dieser universale Atman, hat keinen Anfang. *Anāditvān*: Es hat keine Eigenschaften irgendeiner Art, so wie wir Eigenschaften hier kennen. *Nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ*: Es ist unvergänglich, weil es unzerstörbar ist. Solch ein Paramatman, das höchste Selbst, verwickelt sich, obwohl er in diesem Körper als das tiefste Selbst in uns existiert, nicht in irgendeine Verunreinigung durch die *gunas* der *prakriti*. *Na karoti na lipyate*: Weder tut er etwas, noch wird er durch die Früchte von Handlungen verunreinigt.

Das *kutastha chaitanya*, oder das Zeugenbewusstsein in uns, ist das wahre Selbst in uns. Es bleibt frei von Verunreinigung durch alles, was stattfindet, genauso wie der Raum in einem Gefäss nicht durch Dinge berührt werden kann, die wir in dieses Gefäss schütten. Wenn wir etwas Duftendes in das Gefäss schütten, wird der Raum darin nicht duftend; oder wenn wir etwas Bitteres in das Gefäss legen wird der Raum darin nicht bitter. Es ist der Inhalt, der die Eigenschaft hat; der Raum selbst hat keine Eigenschaft. Auf ähnliche Weise hat der Inhalt - der physische, der astrale und der kausale Körper - die Eigenschaften der Handlung und des Genusses der Früchte der Handlung; aber der Zeuge, der sozusagen das Licht der Sonne am Himmel ist, ist unbefleckt von allem, was dem Körper in all diesen drei Phasen geschehen könnte.

Obwohl dieses *kutastha chaitanya*, dieser Atman, für all die Aktivitäten durch diesen Körper verantwortlich ist, wird es auf keinerlei Weise durch die Aktivitäten verunreinigt, die durch die *sariras* ausgeführt werden - *anandamaya, vijnanamaya, manomaya, pranamaya* und *annamaya*. Die körperliche Hülle, die

feinstoffliche astrale Hülle und die kausale Hülle sind an der Bewegung, der Handlung und dem Wunsch nach der Frucht der Handlung beteiligt. Ihre Aktivität ist unmöglich, solange nicht das Licht des *kutastha*, des Atman, auf sie fällt. Auf gleiche Weise kann nichts in dieser Welt leben oder handeln, wenn nicht die Sonne am Himmel scheint. Wir sind heute lebendig, weil die Sonne am Himmel ist. Keine Pflanze, kein Lebewesen kann überleben, wenn die Sonne am Himmel nicht Hitzeenergie ausstrahlt. Und dennoch ist die Sonne auf keine Weise verantwortlich für das, was in der Welt geschieht. Obwohl ohne sie nichts geschehen kann, ist sie für überhaupt nichts verantwortlich, was geschieht. Auf eine ähnliche Weise ist, nur weil der *kutasha,* das innere Selbst, für die Bewegung der drei Körper in uns verantwortlich ist, er auf keine Weise wesentlich verbunden. Er steht über dem Tumult der Handlung der drei Körper, genau wie die Sonne all die Ereignisse transzendiert, die in der Welt stattfinden. *Anāditvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ, śarīrastho'pi kaunteya na karoti na lipyate*.

Yathā sarvagataṁ saukṣmyād ākāśaṁ nopalipyate (13.32): Ebenso wie der Raum durch nichts verunreinigt wird, was sich in ihm befinden mag, wird das alldurchdringende Wesen, das der höchste Atman ist, auf keine Weise von dem berührt was der Körper tut, noch was in der äusseren Gesellschaft geschieht, weil es so fein ist. Die feinste Wirklichkeit ist Bewusstsein, und alle Dinge, die äusserlich dazu sind, deren es sich bewusst ist, sind grobstofflich. Alles in der Welt ist grobstofflich; deshalb kann Bewusstsein - das das feinste Sein ist - tatsächlich in nichts in dieser Welt verwickelt werden, weil die beiden ihrer Natur nach verschieden sind. Das Feine kann das Grobe nicht betreten, und das Grobe kann das Feine nicht beeinflussen. Aufgrund der Feinheit des höchsten Wesens und seiner alldurchdringenden Natur - *sarvatrāvasthita* - wird es von nichts bewegt, was in der Schöpfung stattfindet, weder durch Evolution noch durch Involution. *Yathā sarvagataṁ saukṣmyād ākāśaṁ nopalipyate, sarvatrāvasthito dehe tathātmā nopalipyate*.

Yathā prakāśayatyekaḥ kṛtsnaṁ lokam imaṁ raviḥ, kṣetraṁ kṣetrī tathā kṛtsnaṁ prakāśayati bhārata (13.33): So wie die Sonne am Himmel die ganze Welt erleuchtet, so erleuchtet dieser *kṣetrajña purusha*, dieser alle Dinge durchdringende Atman, alle Körper. Bewusstsein seiner selbst und der Wunsch zu überleben werden durch das Wirken dieses alldurchdringenden universalen Bewusstseins allen Arten in der Schöpfung eingepflanzt. Bewusstsein ist ewig. Deshalb gibt es in jedem einen Instinkt, nicht zu sterben. Es ist das innere Bewusstsein, das tatsächlich für unsere Angst vor dem Tod verantwortlich ist, und für unseren Wunsch, unser Leben so lange wie möglich zu verlängern. Es ist eine empirische, veräusserlichte, verzerrte Form der Ewigkeit des Selbst. Wir wollen nicht vergehen, weil das tiefste Selbst in uns nicht vergehen kann. Aber weil wir die Ewigkeit in uns mit den drei *koshas* einschliesslich des physischen Körpers vermischt haben, machen wir den Fehler, diesen Körper ewig zu erhalten und als Individuen für alle kommenden Zeiten existieren zu wollen. Tatsächlich entstehen dieser Instinkt zu überleben und das Verlangen immer zu existieren nicht aus dem Körper, sondern aus dem inneren Atman, der für uns unsichtbar ist. Seine eigene Existenz ist durch unsere Aktivität und

Wahrnehmung verdunkelt, die durch die Sinnesorgane bedingt ist, die sich immer in einer äusserlichen Richtung bewegen. Der Geist und die Sinne können nicht wissen, dass es überhaupt einen Atman gibt und deshalb sind wir gefangen. *Yathā prakāśayaty ekaḥ kṛtsnaṁ lokam imaṁ raviḥ, kṣetraṁ kṣetrī tathā kṛtsnaṁ prakāśayati bhārata*.

Das dreizehnte Kapitel ist sehr wichtig. So wie das dritte Kapitel die Prinzipien des Karma Yogas zusammenfasst, das sechste Kapitel die Prinzipien des *raja* Yogas zusammenfasst und das elfte Kapitel die Prinzipien des *bhakti* Yogas zusammenfasst, fasst das dreizehnte Kapitel die Prinzipien des *jnana* Yogas zusammen. Also müssen wir zumindest diese vier Kapitel lesen. Um zu wissen, was Karma Yoga ist, sollten wir das dritte Kapitel lesen; um zu wissen, was *bhakti* Yoga ist, sollten wir das elfte Kapitel lesen; um zu wissen, was *raja* Yoga ist, sollten wir das sechste Kapitel lesen; und um zu wissen, was *jnana* Yoga ist, sollten wir das dreizehnte Kapitel lesen.

Jeder, der diese im dreizehnten Kapitel gegebene Lehre versteht, wird nicht in diese Welt zurückkehren. *Kṣetrakṣetrajñayor evam antaraṁ jñānacakṣuṣā, bhūtaprakṛtimokṣaṁ ca ye vidur yānti te param* (13.34): Diejenigen, die zwischen dem *kṣetrajña* und dem *kṣetra* unterscheiden können, zwischen *purusha* und *prakriti*, zwischen dem Selbst und seinem Objekt, und zwischen Bewusstsein und Materie, werden den höchsten Ort erreichen. Wenn diese Unterscheidung klar vor uns steht, werden wir vollkommen frei von Anhaftung an alles in dieser Welt sein, und wir werden nicht in dieser Welt der *prakriti* wiedergeboren werden, dieser Welt der drei *gunas*. Wir werden den höchsten Ort erreichen - *param*. Damit schliessen wir dieses grossartige, herrliche dreizehnte Kapitel.

Diskurs 41

Das vierzehnte Kapitel: Sich über die drei Gunas erheben

Lord Krishna wird niemals müde zu sprechen. Er macht selbst weiter, ohne von Arjuna gefragt zu werden. „Höre jetzt noch einmal zu! Ich werde dir noch etwas sagen." Sie müssen an diesem Morgen ein gutes Frühstück gehabt haben, dass sie es sich gestatten konnten, so weiterzusprechen, mit einer so schrecklichen Situation vor sich! Wie dem auch sei, Sri Bhagavan spricht jetzt: „Ich werde dir jetzt etwas sagen, was ein grosses Geheimnis ist." Er hat schon zwei oder drei Geheimnisse gesagt, und jetzt sagt er ein viertes Geheimnis. *Paraṁ bhūyaḥ pravakṣyāmi jñānānāṁ jñānam uttamam, yaj jñātvā munayaḥ sarve parāṁ siddhim ito gatāḥ* (14.1): „Ich werde dir das Geheimnis der Weisheit sagen, durch dessen Kenntnis die Weisen und Heiligen der Vorzeit Vollkommenheit erlangt haben."

Was ist dieses grossartige Wissen? *Idaṁ jñānam upāśritya mama sādharmyam āgatāḥ* (14.2): „Die Menschen sind fast zu Mir geworden; sie haben Meine Gestalt erlangt; sie haben Meinen dauerhaften, ewigen Ort erlangt; sie sind praktisch zu Mir geworden. Wie? Aufgrund des Wissens, das ich dir jetzt beschreiben werde, werden sie zur Zeit der Schöpfung nicht wiedergeboren werden: *sargepi nopajāyante*. Menschen, die dieses Geheimnis kennen, werden zu Beginn der Schöpfung nicht wiedergeboren werden, und sie werden sich zur Zeit der kosmischen Auflösung nicht in *prakriti* auflösen: *sargepi nopajāyante pralaye na vyathanti ca*."

Wenn das kosmische *pralaya* oder die Auflösung stattfindet, werden wir alle hilflos zurück in den Schoss der drei *gunas* der *prakriti* getrieben. Im Prozess der Schöpfung und der Aktivität, wie wir ihn vor unseren Augen sehen, sind die drei *gunas* in einem Zustand des Ungleichgewichts. Die Eigenschaften von *sattva, rajas* und *tamas* – die Qualitäten der *prakriti* – sind nicht in einem ausgeglichenen Verhältnis und sind nicht gleich verteilt. Aufgrund des Vorherrschens von einem auf Kosten der anderen, sehen wir unterschiedliche Dinge und vielfältige Objekte vor uns. Zur Zeit der Auflösung liegen die drei *gunas* in einem Zustand des Gleichgewichts. Zu dieser Zeit gibt es keine Aktivität, und selbst *sattva* ist nicht wirksam. Es ist sozusagen vollständige Dunkelheit. Es gibt weder das Sonnensystem, noch gibt es irgendetwas anderes. All die Galaxien lösen sich darin auf. Die *jivas*, die zur Zeit der Auflösung nicht befreit wurden, werden in dieses grosse kosmische Meer der *prakriti* geworfen und bleiben dort schlafend – wie Samen, die noch nicht die Gelegenheit zum Austreiben gefunden haben. Sie schlafen dort für so viele Jahre wie Brahma schläft, wenn sein Tag aus einhundert Jahren vorüber ist. Wenn einhundert Jahre von Brahmas Nacht vorüber sind, bricht Brahmas Tag an. Dann manifestieren sich schrittweise, einer nach dem anderen, all diese schlafenden *jivas*, so wie schlafende Samen in der Erde auszutreiben beginnen und zu Ranken und Pflanzen werden, wenn es Regen

gibt. Aber jemand, der diese Wahrheit kennt, diese geheime Weisheit, wird nicht aufgelöst und wird nicht wiedergeboren, wenn die Schöpfung wieder beginnt.

Noch einmal betont Lord Krishna diese Tatsache. „Ich bin die Quelle aller Dinge. Das gesamte Universum hat seinen Ursprung in Mir. Ich bin der Ort, die Quelle, der Schoss aller Dinge.“ Es ist Mahat-Brahma. Es wird Brahma genannt, weil es alldurchdringend ist – seiner Natur nach universal. Es ist dem gleich, was Hiranyagarbha genannt wird, worin all die Samen der Schöpfung in einer potentiellen Form liegen. Im Sprachgebrauch des Sankhya ist Mahat ein Zustand, in dem die Potenz für die zukünftige Schöpfung in einer latenten Form als sehr feine, nicht verwirklichte Möglichkeiten liegt. „Das ganze Mahat-Brahma – dieser grossartige universale Brahma, durch den ich die gesamte Vielfalt der Schöpfung erzeuge – ist sozusagen mein Schoss, in den ich den Samen der Manifestation in all ihrer Vielfältigkeit durch dieses potentielle Mahat-Tattva, Hiranyagarbha-Tattva lege.“ *Saṁbhavaḥ sarva-bhūtānāṁ tato bhavati bhārata* (14.3): Alle Wesen haben ihren Ursprung in diesem Samen aller Schöpfung.

Sarvayoniṣu kaunteya mūrtayaḥ saṁbhavanti yāḥ, tāsāṁ brahma mahad yonir ahaṁ bījapradaḥ pitā (14.4): „Mahat-Brahma ist das Feld, in das Ich den Samen der Schöpfung säe; und Ich bin der Vater, der diesen Samen in das Mahat-Brahma sät.“ Das heisst, das Feld ist die *mulaprakriti* selbst, die ihrer Natur nach alldurchdringend ist. Aufgrund der Störung der drei *gunas* - *sattva, rajas* und *tamas* - hat sie die Potenz, sich in einer Vielfalt zu manifestieren. Aber sie kann nicht aus sich selbst heraus handeln. Sie kann sich nicht bewegen, sie kann sich nicht in die drei Qualitäten unterteilen, solange es keinen Geist gibt, der sie vorantreibt. Dieser Geist ist das höchste Bewusstsein, auf das hier als Lord Krishna Bezug genommen wird. Hier bezieht sich Gott auf sich selbst wenn Er sagt „Ich bin der höchste Vater, der dieses Austreiben der Samen all der *jivas* durch diesen Mahat-Brahma verursacht.“

Es gibt drei *gunas*. Es ist oft erwähnt worden, dass es drei *gunas* gibt, dass *prakriti* drei Eigenschaften hat – *sattva, rajas* und *tamas*. Was sind diese? *Sattvaṁ rajastama iti guṇāḥ prakṛtisambhavāḥ* (14.5): Diese Eigenschaften sind eben die Elemente, aus denen die *prakriti* besteht. Sie sind keine Qualitäten wie die weisse Farbe eines Stoffes, die von dem Stoff verschieden ist, und die blaue Farbe einer Blume, die von der Blume verschieden ist. Auf diese Weise dürfen wir die Qualitäten der *prakriti* nicht verstehen. Die *gunas* sind auf die gleiche Weise die Qualitäten der *prakriti*, wie die drei Stränge eines Seils die Qualitäten des Seils sind. Wir können nicht sagen, dass die Stränge Eigenschaften sind; sie sind eben die Substanz des Seils. Diese Qualitäten, diese Eigenschaften sind eben die Substanz, eben das Material der *prakriti*; und sie verursachen für das Individuum Bindung - *nibadhnanti*. *Dehe dehinam avyayam*: Sie binden uns.

Rajas schneidet einen Teil von einem anderen Teil ab. Es unterteilt die eine universale Existenz in Bruchstücke von Individualitäten, und hindert jeden Teil daran zu wissen, dass er eine Verbindung mit den anderen Teilen hat. Die Vehemenz von *rajas* ist von zweifacher Art. Erstens unterteilt es die eine universale Existenz in kleine Bruchstücke der Individualität, in all die Arten der Schöpfung. Dann zwingt es zweitens das Individuum dazu, sich nur dieses Ortes,

dieses kleinen Teils bewusst zu sein, und erlaubt es ihm nicht sich bewusst zu sein, dass es irgendeine Verbindung mit anderen Individuen hat. So gibt es einen doppelten Schlag, wenn es handelt – zuerst unterscheidet es kosmisch eine Sache von der anderen, dann zwingt es das Individuum, sich nur dieses Körpers und dieser Persönlichkeit, die nur an einem Ort lokalisiert ist, bewusst zu sein. Wir haben immer das Gefühl, dass wir nur an einem Platz sind, und nicht an zwei Plätzen. Dies ist so, weil *rajas* uns daran hindert zu erkennen, dass wir durch unsere innere Verbindung mit anderen Körpern auch an anderen Orten sein können. Es bindet uns auf diese Weise. *Sattvaṁ rajas tama iti guṇāḥ prakṛtisambhavāḥ, nibadhnanti mahābāho dehe dehinam avyayam*.

Tatra sattvaṁ nirmalatvāt prakāśakam anāmayam, sukhasaṅgena badhnāti jñānasaṅgena cānagha (14.6): Wenn zufällig *sattva guna* in einer Person vorherrscht und die Qualitäten von *rajas* und *tamas* bezwungen und unterdrückt werden, was geschieht dann? Aufgrund der Reinheit, der Transparenz und der Klarheit von *sattva guna* glänzt es wie ein Spiegel. Wir fühlen uns sofort glücklich. Immer wenn wir glücklich sind, aus welchem Grund auch immer, ist es so, weil in diesem Moment *rajas* durch das sich erhebende *sattva* unterdrückt wurde. Aber wir können nicht immer glücklich sein, weil sich *rajas* dann sofort wieder zum Handeln erhebt und *sattva* unterdrückt, und nach einer Stimmung des Glücks und der Freude sind wir wieder in einer Stimmung von Ängstlichkeit, Sorge, Verantwortlichkeit und Schlaflosigkeit. Wenn wir müde und von dieser Aktivität erschöpft sind, kommt *tamas* dazu und lässt uns einschlafen. Wo *sattva* vorherrscht, werden Freude und Glück erfahren - *sukhasaṅgena badhnāti* und wir sind voller Glanz, Schärfe des Verstehens und Klarheit der Wahrnehmung, was alles Eigenschaften von *sattva guna* sind.

Rajo rāgātmakaṁ viddhi tṛṣṇāsaṅgasamudbhavam (14.7): Erleuchtung, Wissen, Vernunft, Klarheit und Glück sind die Merkmale von *sattva*; und Begierde, Ablenkung, Leidenschaft und Anhaftung sind die Eigenschaften von *rajas*. *Sattva* macht uns ruhig und still und zufrieden mit uns selbst. *Rajas* macht uns unzufrieden mit uns selbst, darum rennen wir hierhin und dorthin und kaufen Kleinigkeiten um uns glücklich zu machen. *Trishna* ist das Wort für nicht stillbare Begierde, und es zwingt uns von morgens bis abends zu schuften: *karmasaṅgena dehinam*. Die Leute sagen, sie haben so viel Arbeit, und sie haben niemals Frieden.

Was ist *tamas*? *Tamas tvajñānajaṁ viddhi mohanaṁ sarva-dehinām* (14.8): *Tamas* ist völlige Unwissenheit, Idiotie, Lethargie, Müdigkeit und ein Wunsch, überhaupt nichts zu tun. Es täuscht den Verstand, so dass wir immer eine Sache mit einer anderen Sache verwechseln. „Oh! Ich habe es vergessen. Oh! Ich habe es nicht gewusst!" ist die Art von Haltung, die wir entwickeln. Eine Täuschung wird durch *tamoguna* vor dem Geist ausgebreitet und es ist seiner Natur nach täuschend, soweit es das Individuum angeht. Es lässt uns stolpern und Fehler machen. Wir machen überall Fehler, und wir können nicht einmal einen guten Satz sagen; überall gibt es Verwirrung. Wir sind auch sofort erschöpft – *pramādālasyanidrābhis*. Dies sind einige der Ergebnisse, die sich aus der Vorherrschaft von *tamas* ergeben.

So beschreibt Lord Krishna Arjuna die Spezialitäten von *sattvaguna, rajoguna* und *tamoguna*. Was machen diese drei *gunas*? Was ist ihre Wirkung auf eine Person? Wenn ein bestimmtes *guna* in einer Person vorherrscht, was geschieht dann mit dieser Person? Dies ist die Beschreibung des vierzehnten Kapitels.

Sattvaṁ sukhe sañjayati (14.9): Wenn *sattva* in uns die Oberhand hat, dann fühlen wir uns befriedigt, zufrieden, erleichtert und glücklich. *Rajaḥ karmaṇi bhārata*: Wenn *rajas* vorherrscht, dann fühlen wir uns danach aufzustehen und diese und jene Arbeit zu tun und wollen niemals still sitzen. Das ist es, was *rajas* tut. *Jjñānam āvṛtya tu tamaḥ pramāde saṁjayatyuta*: Wenn *tamas* vorherrscht, haben wir überhaupt keine Vorstellung davon, was wir tun und was wir nicht tun sollen. Es gibt Verwirrung über die Fürs und Wider von Dingen. Es gibt keine richtige Beurteilung hinsichtlich des Weges, auf dem jeder Schritt in eine gegebene Richtung getan werden muss; und selbst wenn ein Schritt gemacht wird, wird es ein falscher Schritt sein, und es wird ihn zu einer ungeschickten und katastrophalen Schlussfolgerung führen. Dies ist es, was *tamas* tut. *Sattva* führt zu Glück und Befriedigung, *rajas* zu intensiver Aktivität und *tamas* zu Unwissenheit und der Unfähigkeit zu unterscheiden, was angemessen und was unangemessen ist.

Rajas tamaś cābhibhūya sattvaṁ bhavati bhārata, rajaḥ sattvaṁ tamaś caiva tamaḥ sattvaṁ rajas tathā (14.10): Kein bestimmtes *guna* kann immer in irgendeiner Person wirken. Sie haben sozusagen eine zyklische Bewegung. Teilweise aufgrund ihrer Unstetigkeit und teilweise aufgrund von Karmas, die eine Person in früheren Geburten getan hat, wirken bestimmte *gunas* für eine kürzere oder längere Zeitspanne; aber kein *guna* kann kontinuierlich während des ganzen Lebens einer Person wirken. Es gibt ein Kommen und Gehen der *gunas*.

Wenn *sattva* sich zum Handeln erhebt, dann unterdrückt es für diese Zeit *rajas* und *tamas*. Wenn *rajas* sich zum Handeln erhebt, dann unterdrückt es *sattva* und *tamas*. Wenn *tamas* vorherrscht, dann unterdrückt es *rajas* und *sattva*. Es bedeutet nicht, dass die unterdrückten Qualitäten zerstört werden. Sie werden nur für den Moment durch die Vehemenz der Aktivität eines bestimmten *gunas* ausser Kraft gesetzt. Warum sie zu einer bestimmten Zeit im Fall eines Individuums so sehr vorherrschend sein sollten, ist schwer zu erklären, ausser in Begriffen von Karmas der Vergangenheit, weil in einigen Fällen ein *guna* nur für den Bruchteil eines Momentes da sein mag, oder es mag für Tage dort sein. Aber warum dieser Unterschied? Dies kann nur den Verdiensten des Individuums zugeschrieben werden, in Begriffen dessen, was man in früheren Geburten getan hat. Wie dem auch sei, das Prinzip hinter dem Wirken der drei *gunas* ist, dass, wenn eines aktiv ist, die anderen beiden inaktiv sind.

Sarvadvāreṣu dehesmin prakāśa upajāyate, jñānaṁ yadā tadā vidyād vivṛddhaṁ sattvam ityuta (14.11): Wenn all die Sinnesorgane sozusagen eine Art Strahlung freisetzen, dann gibt es eine Helligkeit im Gesicht, es gibt eine Art Gelassenheit in der Persönlichkeit eines Individuums, und es gibt eine Art von Ruhe und stiller Aura um diese Person herum. Wenn dies bei irgendeinem

Individuum erkannt wird, dann müssen wir die Schlussfolgerung ziehen, dass *sattva* in dieser Person vorherrscht. Es wird ein Funkeln der Augen geben, Klarheit der Wahrnehmung, Strahlen des Gesichts und Klarheit selbst im Sprechen und im Ausdruck.

Lobhaḥ pravṛttir ārambhaḥ karmaṇām aśamaḥ spṛhā, rajasyetāni jāyante vivṛddhe bharatarṣabha (14.12): Wenn *rajas* aktiv wird, gibt es Gier im Geist einer Person. Es gibt ein Gefühl von Besitzgier - "ich will dieses, ich will jenes" - und die Person ist niemals mit irgendetwas zufrieden. Je mehr wir haben, desto mehr wollen wir; das wird Gier genannt, und sie ist eines der Merkmale von *rajoguna*. Immer neue Projekte zu beginnen aber nicht in der Lage zu sein, sie zu Ende zu führen, nie endende Aktivität und damit fortfahren, Gelegenheiten für Aktivitäten zu schaffen, bis zum Ende des Lebens, mit Begierde hinter all diesen Handlungsprojekten, als dies wird als die Grundmerkmale von *rajoguna* betrachtet.

Aprakāśo'pravṛttiś ca pramādo moha eva ca, tamasyetāni jāyante vivṛddhe kurunandana (14.13): Wenn *tamas* vorherrscht, was geschieht dann? Es gibt kein Licht vor einem. Es gibt überhaupt kein Strahlen oder Hoffnung am Horizont, deshalb gibt es keine Neigung, irgendetwas zu tun. Es gibt eine inaktive Tendenz in dieser Person. Wie schon früher erwähnt, werden immer Fehler begangen, wann immer irgendeine Art von Initiative unternommen wird. Es gibt Täuschung hinter all diesen Dingen. Das ist die wesentliche Natur von *tamoguna*.

Yadā sattve pravṛddhe tu pralayaṁ yāti dehabhṛt, tadot-tamavidāṁ lokān amalān pratipadyate (14.14): Wenn eine Person diesen Körper verlässt während *sattva* vorherrscht, dann erreicht diese Person höhere Welten wie den Himmel und sogar Regionen über dem Himmel. *Rajasi pralayaṁ gatvā karmasaṅgiṣu jāyate, tathā pralīnas tamasi mūḍhayoniṣu jāyate* (14.15): Aber wenn eine Person stirbt, während *rajas* im Geist vorherrscht, dann wird sie in Umstände intensiver Mühe, Arbeit und Anhaftung wiedergeboren. *Mūḍhayoniṣu jāyate*: Wenn man stirbt, während *tamas* vorherrscht, dann wird man in untermenschlichen Arten geboren, in eine Tierart; und selbst wenn man als ein menschliches Wesen geboren wird, dann wird man ein unnützes Individuum sein, ohne Verständnis und Bewusstsein für den Zweck des Lebens - die Art von Person, die gewöhnlich idiotisch genannt wird.

Karmaṇaḥ sukṛtasyāhuḥ sāttvikaṁ nirmalaṁ phalam (14.16): Das Ergebnis verdienstvoller Taten, deren Natur *sattvisch* ist, ist Reinheit, innere Erleuchtung und Befriedigung. Wenn Handlungen durch *rajas* angetrieben sind, dann ist Schmerz das daraus folgende Ergebnis. Wenn Handlungen unter dem Einfluss von *tamas* getan werden, dann nimmt die eigene Unwissenheit zu. Dies ist so, weil jede Handlung, die unter dem Einfluss von *tamas* getan wird, weil sie durch *ajnana* oder Unwissenheit motiviert ist, nur in der Lage sein wird, eine Wirkung hervorzurufen, die eine andere Form von *ajnana* sein wird.

Sattvāt saṁjāyate jñānaṁ (14.17): Wissen entsteht durch *sattva*. Intellektualität, Vernunft, Verständnis, Bildung, Weisheit - all dies sind Eigenschaften von *sattva*. *Rajaso lobha eva ca*: Gier ist die Eigenschaft von *rajas*. *Pramādamohau tamaso bhavatojñānam eva ca*: *Ajnana* (Unwissenheit) und die

Unfähigkeit irgendetwas mit einem Bewusstsein der Wirkung der Handlung zu tun, sind die Ergebnisse von *tamoguna prakriti*.

Ūrdhvaṁ gacchanti sattvasthā (14.18): Diejenigen, die in einem Zustand von *sattva* leben und sterben, während *sattva* vorherrscht, gehen in die höheren Welten. *Madhye tiṣṭhanti rājasāḥ*: Diejenigen mit *rajoguna pravritti*, und diejenigen, die sterben, wenn *rajoguna pravritti* vorherrscht, werden in dieser Welt wiedergeboren. *Madhya* bedeutet mittlere Region, was die Erde ist. *Jaghanyaguṇavṛttisthā adho gacchhanti tāmasāḥ*: Diejenigen, die vor allem *tamasisch* sind, und die sterben, während *tamas* vorherrscht, werden in Regionen geboren werden, die niedriger als die Erde sind. Die Schriften nennen sie die Unterwelten.

Wenn eine Person mit ihrem Auge der Weisheit sieht, dass das ganze Schauspiel des Lebens nur eine Aufführung der drei *gunas* ist, und nur die drei *gunas* alles überall tun, und gleichzeitig weiss, dass es etwas über den drei *gunas* gibt – dann erreicht solch eine Person die Einheit mit Brahman. *Nānyaṁ guṇebhyaḥ kartāraṁ yadā draṣṭānupaśyati, guṇebhyaś ca paraṁ vetti madbhāvaṁ so'dhigacchhati* (14.19): „Sie erlangt Einheit mit Mir in Meinem ewigen Zustand, vorausgesetzt, dass diese Person unaufhörlich eine Vision aufrecht erhält, dass es keinen Handelnden in dieser Welt gibt, niemand anderen, der Taten ausführt als die drei *gunas* der *prakriti,* und dass das eigene Selbst transzendent ist, über den drei *gunas*. Solch eine Person wird befreit, sogar noch während dieses Lebens."

Guṇān etān atītya trīn dehī dehasamudbhavān, janma-mṛtyujarāduḥkhair vimuktomṛtam aśnute (14.20): Sie erlangt Unsterblichkeit, frei von der Sorge aufgrund von Geburt, Tod, Alter und ähnlichem; solch eine Person erreicht den ewigen Ort. Wer ist diese Person? Jemand, der die drei *gunas* transzendiert hat und unberührt ist von *sattva*, unberührt von *rajas* und unberührt von *tamas*.

An welchen Zeichen erkennt man eine Person, die die drei *gunas* transzendiert hat? Arjuna stellt eine Frage: „Wie können wir eine Person erkennen, die die drei *gunas* transzendiert hat? Was sind ihre Eigenschaften? Wie verhält sie sich?" Hier findet man das *gunatita lakshana*, das den Eigenschaften sehr ähnlich ist, die im zweiten Kapitel als *sthitaprajna lakshana* beschrieben sind.

Arjuna uvāca: kair liṅgais trīn guṇān etān atīto bhavati prabho, kim ācāraḥ kathaṁ caitāṁs trīn guṇān ativartate (14.21): „Was sind die Kennzeichen einer Person, die die *gunas* transzendiert hat? Auf welche Weise verhält sie sich in der Welt? Bitte sage es mir."

Śrībhagavānuvāca: prakāśaṁ ca pravṛttiṁ ca moham eva ca pāṇḍava, ta dveṣṭi saṁpravṛttāni na nivṛttāni kāṅkṣati (14.22): Der Herr sagt: „Wenn aufgrund des Wirkens von *sattva*, *rajas* oder *tamas* irgendwelche Ergebnisse folgen, ist die Person, die die Eigenschaften von *prakriti* transzendiert hat, weder freudig erregt noch abgestossen, noch gibt es irgendeine Abneigung gegen ihr Wirken." Wenn *sattva* wirkt, dann jubelt sie nicht. Wenn *rajas* oder *tamas* wirkt, ist sie auf keine Weise betroffen. Egal ob die *gunas* aktiv wirken oder ob sie sich in einen Zustand der Inaktivität zurückziehen, es macht keinen Unterschied für diese Person, weil sie sie so sieht, wie sie sind – als Objekte des

Zeugenbewusstseins – und sie identifiziert ihr Bewusstsein nicht mit den drei *gunas*.

Udāsīnavad āsīno (14.23): Sie bleibt still, wird bei nichts initiativ, scheint eine Person zu sein, die keine Absicht hat, irgendetwas zu tun. Sie bleibt ruhig, weil sie alle Dinge kennt. Sie scheint nichts zu tun, und dennoch tut sie innerlich viele Dinge. Sie ist selbst dann vom Wirken der *gunas* nicht betroffen, wenn sie wie ein Wirbelwind ihre Person anblasen.

Guṇā vartanta ityeva yo'vatiṣṭhati neṅgate: Wankelmütigkeit des Geistes wird durch das Kommen und Gehen der drei *gunas* verursacht, das den Geist sich manchmal zufrieden fühlen lässt, manchmal macht es ihn ruhelos und manchmal lässt es ihn sich erschöpft oder faul fühlen. Diese Handlungen der Psyche werden von ihrem Bewusstsein bezeugt werden, und sie wird sich nicht mit den Eigenschaften der Psyche identifizieren, die normalerweise von den *gunas* beeinflusst sind.

Samaduḥkhasukhaḥ svasthaḥ (14.24): Freude oder Schmerz, lass sie da sein. Es macht wenig aus. *Svasthaḥ* bedeutet immer ruhig und still, in sich selbst ruhend. *Samaloṣṭāśmakāñcanaḥ*: Ob sie einen Goldklumpen sieht oder einen grossen Granitblock, es macht keinen Unterschied für sie. Ein Klumpen Erde und eine Wand aus Gold haben den gleichen Wert für das Auge dieser grossen Seele, die das Wirken der drei *gunas* transzendiert hat. *Mānāpamānayos tulyas* (14.25): Lob und Kritik bedeuten dasselbe. Es macht für eine solche Person keinen Unterschied, ob sie verherrlicht oder verdammt wird. *Tulyo mitrāripakṣayoḥ*: Lass einen Freund kommen oder lass einen Feind kommen; es gibt keinen Unterschied. *Sarvārambhaparityāgī*: Sie wird dennoch nichts tun. Sie wird wie ein *kutastha* sein. Sie wird still und ruhig in sich sitzen, als würde die Welt überhaupt nicht für sie existieren. Solch eine Person ist ein *gunatita*, jemand, der das Wirken der drei *gunas* transzendiert hat.

Māṁ ca yo'vyabhicāreṇa bhaktiyogena sevate, sa guṇān samatītyaitān brahmabhūyāya kalpate (14.26): Nachdem er uns so viele Beschreibungen hinsichtlich der Einzelheiten des Wirkens der drei *gunas* gegeben hat, sagt Sri Bhagavan schliesslich: „Ich werde dir ein endgültiges Rezept geben, wie du die drei *gunas* überwinden kannst. Liebe Mich ungeteilt; dann wirst du bemerken, dass die *gunas* keine Auswirkung auf dich haben. Du musst nicht darum ringen, das Wirken der *gunas* mit deinem Zeugenbewusstsein zu beobachten und dich sehr in deinem Geist anstrengen. Anstrengungslos werden sie vergehen; sie werden dich von sich aus verlassen, vorausgesetzt, dass du Mich aufrichtig liebst." *Yo'vyabhicāreṇa bhaktiyogena sevate*: Solche eine Person, der grösste Devotee Gottes, der nur Gott will und keinen anderen Gedanken in seinem Geist hat, erhebt sich automatisch über die drei *gunas*. *Brahmabhūyāya kalpate*: Er wird dafür bereit, in Brahman aufgenommen zu werden.

Brahmaṇo hi pratiṣṭhāham amṛtasyāvyayasya ca, śāśvata-sya ca dharmasya sukhasyaikāntikasya ca (14.27): „Ich bin die Quelle der Seligkeit von Brahman." Oder es kann bedeuten: „Brahman ist der Ursprung, die Quelle von jeder Art von Inkarnation oder Manifestation." Die wortwörtliche Bedeutung des Verses ist: „Mein Ort, Mein höchstes Reich, das das ewige Reich ist, ist Brahman. Es ist das

Absolute Sein; es ist die Quelle aller Dinge; es ist die Quelle von Unsterblichkeit, von Unvergänglichkeit, von ewiger Existenz von allem Guten und aller Rechtschaffenheit, von Glück jeder Art, von unendlicher Seligkeit – *ekantika sukha*.“

Während das vierzehnte Kapitel sehr mit der psychologischen Analyse der Eigenschaften der *prakriti* beschäftigt war, hat es schliesslich die ganze Angelegenheit zum Abschluss gebracht in dem es sagt, dass die Liebe zu Gott das Höchste ist und jede andere Anstrengung auf Seiten des menschlichen Wesens danach kommt.

Wir werden bemerken, dass von hier an jedes Kapitel seine eigene Besonderheit hat; jedes Kapitel hat seine eigene Eigenschaft, die es von anderen Kapiteln unterscheidet. Vom ersten bis zum elften Kapitel gibt es eine Art schrittweisen Aufstieg des Denkens, aber ab dem dreizehnten Kapitel behalten die Kapitel eine Art eigener Individualität; sie nehmen ein spezifisches Thema auf und gehen auf die Einzelheiten dieses Themas ein.

Diskurs 42

Das fünfzehnte Kapitel beginnt: Die Welt als ein umgedrehter Baum

Wir stehen jetzt vor einem sehr wichtigen Abschnitt der Bhagavadgita, der als das Purana Purushottama Yoga Kapitel bekannt ist, das fünfzehnte Kapitel. Es wird als sehr heilig betrachtet, und die Menschen chanten es täglich bevor sie ihr Mittagessen einnehmen, weil es Gott verherrlicht. Es beschreibt, was Gott hinsichtlich dieser Welt und der Individuen ist, in welcher Beziehung wir zur Welt stehen und wie wir schliesslich mit Gott verbunden sind. Dieses Thema wird kurz in einem sehr kurzen Kapitel von nur zwanzig Versen berührt, aber diese zwanzig Verse sind sehr, sehr wichtig.

Diese Welt, diese Schöpfung ist, um es in moderner Sprache zu sagen, etwas wie eine Kraft, die von ihrem Zentrum auf ihren Umkreis oder die Peripherie zuläuft, wobei die Verbindung mit dem Zentrum immer geringer wird. Sie verliert sozusagen immer mehr ihre Seele während sie vom Zentrum wegläuft, bis sie den äussersten Rand der Peripherie erreicht und dort wie ein Felsblock bleibt, ohne irgendeine Empfindung. Empfindungsloses Leben ist die niedrigste Kategorie der Existenz, die wir wahrnehmen können. Aber wenn die Bewegung in die umgekehrte Richtung geht, von der Peripherie zum Zentrum, dann gibt es ein immer grösseres Bewusstsein des eigenen Selbst. Wenn man die eigene immer grössere Nähe zum Zentrum erkennt, gibt es auch ein grösseres Verständnis der Dimension des eigenen Seins.

Diese Welt ist sozusagen eine auf den Kopf gestellte Darstellung, wie ein umgedrehter Baum. Die Art und Weise, auf die die Seelen von den höchsten Regionen des Gottestums herabgestiegen sind, wird mit einem umgedrehten Baum verglichen; der Saft des umgedrehten Baumes bewegt sich nach unten von seiner Wurzel durch den Stamm, die Äste, Zweige, Blätter, Blüten etc. und je weiter nach unten der Saft geht, desto grösser ist die Verzweigung seiner Bewegung. Das heisst, dass dieser Saft, diese Vitalität des Baumes, in der Wurzel hoch konzentriert ist, im Stamm etwas verdünnt, breiter gefächert in den Ästen und immer verdünnter wird, wenn er sich in kleinere Zweige aufteilt, bis er die kleinen Ranken und Blätter erreicht, wo nur ein klein wenig der vitalen Essenz des Baumes übrig bleibt.

Ūrdhvamūlam adhaḥśākham aśvatthaṁ prāhur avyayam (15.1): Diese weite Schöpfung, diese ganze Welt, ist wie ein Peepul Baum (ficus religiosa, Anm. d. Übersetzers), der seine Wurzeln oben und seine Äste unten hat. Der nach unten gerichtete Zug der Schwerkraft durch Raum und Zeit ist der Grund für die Veräusserlichung und die Verzweigung der ursprünglichen Kraft, der ursprünglichen Vitalität, die die Ursache der Schöpfung ist. Die Wurzel enthält alles, was der Baum hat, aber die Zweige des Baums haben nicht alles, was die Wurzel enthält. Ein wenig von der Essenz der ursprünglichen Wurzel wird in

unterschiedlichen Anteilen zwischen den Zweigen verteilt, die je nachdem dick oder dünn sein mögen.

Diese Welt ist wie ein umgedrehter *asvattha* Baum, oder irgendeine Art von Baum, weil das Wort *„asvattha“* als „nicht lange während“ interpretiert werden kann. *Na svattham—asvattham*: Es wird nicht bis morgen überdauern. *Svastha* bedeutet „das, was bis morgen andauern und bestehen kann“ – das heisst, es wird in der Zukunft leben. Aber dieses wird nicht in der Zukunft leben; seine Natur ist vergänglich. Es ist nicht dauerhaft, und deshalb ist es *asvathha*. Dies ist eine etymologische Bedeutung des Wortes *asvathha*: Es überdauert nicht lange. Die Welt wird es nicht für alle Zeiten geben; deshalb ist sie *asvattha*. Oder wir könnten sagen, dass die Welt wie ein *asvattha* Baum ist – das heisst ein Peepul Baum.

Seine Wurzel ist eine unvergängliche, nichtwahrnehmbare Essenz; und sie ist oben. Dass sie oben ist, muss sehr sorgfältig verstanden werden, weil wir unter dem Eindruck stehen können, dass damit eine Sache oben ist, sie im Sinne von vielen Kilometern oder Lichtjahren räumlich entfernt sein muss, weil wir oben und unten nur in Begriffen der räumlichen Ausdehnung wahrnehmen können. Aber dies ist überhaupt nicht die Bedeutung der Höhe Gottes. Da die Wurzel dieses Baumes Gott selbst ist, kann sie nicht als in einem räumlichen Sinne oben betrachtet werden. Sie ist oben in der Qualität der Manifestation, oben in einem logischen Sinne, oben in der Ausdehnung und Einschliesslichkeit des Geistes. Es ist vielmehr eine konzeptuelle Transzendenz und keine physikalische Höhe wie die Sterne am Himmel.

Die Entfernung zwischen der Welt und Gott ist nicht wirklich messbar, so wie wir die Entfernung zwischen der Wurzel eines wirklichen Baumes und seinen Ästen messen können. Hier ist ein Baum, dessen Länge mit keinem Zollstock der Welt gemessen werden kann, auf die gleiche Weise, wie wir nicht die Entfernung zwischen Kindheit und Alter messen können. Es gibt natürlich eine Entfernung zwischen der Zeit, wenn eine Person ein kleines Baby ist und der Zeit, wenn sie alt wird, aber wir können kein Lineal nehmen und die Länge der Zeitspanne messen, die davon abgedeckt wurde, weil es ein Zeitprozess ist, der für das Konzept der Entfernung zwischen Kindheit und Alter verantwortlich ist. Es gibt eine Entfernung zwischen dem Wissen eines kleinen Kindes im Kindergarten und einer Person, die in höheren Klassen studiert, aber sie kann nicht mit einem Lineal oder einem Zollstock gemessen werden. Es ist eine konzeptuelle Distanz, eine logische Distanz, eine wirklich sehr wichtige Distanz – wichtiger als eine messbare Distanz. Wir könnten sagen, dass solch eine Distanz die Entfernung zwischen uns und Gott ist. Er ist sehr weit entfernt, und dennoch ist diese weite Entfernung, die es zwischen uns und Gott zu geben scheint, auf keine Weise vergleichbar mit einer räumlichen Abmessung oder selbst einer zeitlichen Abmessung der Dauer. Ansonsten wäre es sehr beängstigend zu schlussfolgern, dass Millionen von Lichtjahren die Entfernung zwischen uns Gott sein könnte, und wir nicht die Ausrüstung hätten, Ihn überhaupt zu erreichen, während es tatsächlich so ist, dass Gott uns nahe ist und es tatsächlich überhaupt keine räumliche Entfernung gibt. Es ist eine unmittelbare Erfahrung. Darum muss beim

Verstehen der Analogie des umgedrehten Baumes in diesem *sloka* eine Unterscheidung getroffen werden. Es ist eine Analogie und wir sollten die Analogie nicht übertreiben. Sie sollte ihrem Geist nach verstanden werden.

Chandāṁsi yasya parṇāni: All die Werte des Lebens, einschliesslich der Vedas und allen Wissens, hängen sozusagen wie die Blätter und Blüten dieses Baumes. Der Veda wird als das höchste Wissen betrachtet, und ihm wird ein Platz unter den Blättern gegeben – nicht dem Stamm oder der Wurzel. *Yas taṁ veda sa vedavit*: Jeder, der eine Einsicht in das Geheimnis oder die Bedeutung dieser Analogie hat weiss, was der Veda wirklich ist. *Ūrdhvamūlam adhaḥśākham aśvatthaṁ prāhur avyam, chandāṁsi yasya parṇāni yastaṁ veda sa vedavit*.

Der Baum des Lebens hat seine Wurzeln oben im Unmanifestierten, das im göttlichen Wesen wurzelt, und seine Äste breiten sich darunter als das manifestierte Universum aus. Dieser Baum umfasst das grosse Elend wie Geburt, Alter, Trauer und Tod. Er scheint in jedem Augenblick von unterschiedlicher Natur zu sein. Jetzt wird er gesehen, und jetzt wird er nicht gesehen – wie die Illusion von Wasser in einer Fata Morgana oder eine Stadt in den Wolken.

Er kann wie ein Baum gefällt werden, und er hat einen Anfang und ein Ende wie ein Baum. Er ist ohne Essenz, wie der saftlose Bananenbaum. Er ist die Ursache von grossem Zweifel und von Verwirrung im Geist der Nichtunterscheidenden. Seine wahre Natur wird nicht einmal von den Strebenden nach Wahrheit herausgefunden. Seine wahre Bedeutung wird in der ursprünglichen Essenz von Brahman gefunden, was im Vedanta Shastra festgestellt wird. Dieser Baum wird aus der Essenz von Unwissenheit, Begierde und Handlung geboren. Er wird aus dem Spross von Hiranyagarbha geboren, der in sich kosmisches Wissen und Handlung vereinigt. Die Zweige dieses Baumes bestehen aus den verschiedenen feinstofflichen Körpern der Individuen. Er ist stolz geworden, weil er durch die Begierden und Sehnsüchte der Individuen gewässert wird. Seine Knospen bestehen aus den Objekten des Geistes und der Sinne. Seine Blätter bestehen aus dem Wissen aus den Schriften, der Tradition, der Logik und des Lernens. Seine Blüten sind die Impulse zum Opfer, zur Wohltätigkeit, zur Askese etc. Seine Essenz ist die Erfahrung von Freude und Schmerz. Seine Wurzel ist ganz fest aufgrund der ständigen Bewässerung durch intensives Verlangen nach unterschiedlichen Gegenständen, von denen alle Individuen abhängen. Er wird von verschiedenen Vögeln bewohnt, die Individuen genannt werden – von Brahma, dem Schöpfer, bis hinab zur unbelebten Materie. Er ist erfüllt von stürmischen Geräuschen wir Weinen, Schreien, Spielen, Scherzen, Singen, Tanzen, Rennen und anderen solchen Geräuschen, die durch die Erfahrungen der Erheiterung und Trauer erzeugt werden, die Freude und Schmerz entstehen lassen.

Dieser Baum kann mit der starken Waffe der Anhaftungslosigkeit gefällt werden, die der Erkenntnis der Identität des Selbst mit Brahman folgt, durch das Hören der Texte des Vedanta, die Kontemplation über ihre Bedeutung und tiefgründige Meditation darüber. Dieser Baum zittert, wenn der Wind der verschiedenen Begierden und Handlungen des Individuums durch ihn bläst. Seine verschiedenen Teile sind die unterschiedlichen Welten, die von

himmlischen Wesen, menschlichen Wesen, wilden Tieren, Dämonen etc. bewohnt werden.

Der Anfang dieses Baumes ist nicht bekannt. Er erstreckt sich überall hin, und seine Form ist unergründlich. Der Baum gründet letztendlich auf der reinen Essenz des aus sich selbst leuchtenden Bewusstseins. Der rätselhafte Charakter dieses Baumes erklärt sich durch die unergründliche Natur von Brahman selbst, worin er wurzelt. Dieser Baum ist im Wesentlichen unwirklich, weil er als eine Modifikation erfahren wird. Die Shruti sagt, dass alle Modifikation nur ein Spiel der Sprache ist – ein blosser Name – und deshalb falsch. Dieses Brahman, das die Wirklichkeit hinter diesem universalen Baum ist, wird durch nichts anderes transzendiert, und es gibt keine Wirklichkeit ausser ihm.

Dieses ganze Universum arbeitet systematisch und wird vom höchsten Lebensprinzip kontrolliert – Brahman. *Mahad bhayaṁ vajram udyatam* (Katha 2.3.2): Dieses Brahman ist wie ein grosser Schrecken, wie ein erhobener Donnerkeil. Acharya Sankara hat einen detaillierten Kommentar zu diesem Vers der Kathopanishad gegeben.

Adhaś cordhvaṁ prasṛtās tasya śākhā guṇapravṛddhā viṣayapravālāḥ, adhaś ca mūlānyanusaṁtatāni karmānu bandhīni manuṣyaloke (15.2): Die Zweige dieses Baumes sind in alle Richtungen ausgebreitet, sowohl nach oben als auch nach unten, und diese Zweige sind sehr stark geworden, weil sie mit der Nahrung der drei *gunas* der *prakriti* gefüttert werden – *sattva, rajas* und *tamas*, die die Nahrung dieses Baumes sind; und all die feinen Blätter, die am Ende dieser Zweige glänzen, die sehr attraktiv für die Sinne sind, sind die Objekte der Wahrnehmung: *viṣayapravālāḥ*.

Adhaś ca mūlānyanusaṁtatāni karmānubandhīni manuṣyaloke: An der Grundlage dieser manifestierten Form, wenn die Zweige sich ausgehend von der Wurzel, die oben ist, überallhin ausbreiten, gibt es Individuen auf dieser Erdebene der menschlichen Wesen, *manuṣyaloke*, die durch das Band des Karmas gebunden sind. Die *gunas* der *prakriti* binden immer fester, wenn sich das Bewusstsein immer weiter von der Wurzel wegbewegt.

Na rūpam asyeha tathopalabhyate (15.3): Wir können kein klares Konzept von der Gestalt dieses Baumes haben. Er ist so weit ausgebreitet und in seinen Ausmassen so gross, dass unsere beiden Augen nicht wirklich sein Ausmass sehen können. Wir sehen nur ein kleines Stück dieses grossen universalen Baums, dessen Gesamt niemand sehen kann aufgrund unserer begrenzten Wahrnehmungsfähigkeiten.

Er hat keinen Anfang und kein Ende. Wir können nicht wissen, wo dieser Baum seinen Anfang genommen hat, und wir können nicht wissen, wo er endet, weil er sich in alle Richtungen im Raum ausbreitet. Sein Ursprung, wie er erhalten wird, ist auch etwas sehr Unbeschreibliches. *Nānto na cādir na ca saṁpratiṣṭhā*: Nichts davon kann erkannt werden. Er existiert wie eine chronische Krankheit, deren Ursprung nicht leicht zu entdecken ist, aber man weiss, dass sie existiert, aufgrund der Probleme, die sie erzeugt.

Aśvattham enaṁ suvirūḍhamūlaṁ asaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā (15.3); *tataḥ padaṁ tatparimārgitavyaṁ* (15.4): Diese Art von Baum, so schrecklich er

auch aussieht, obwohl er für die Augen nicht wahrnehmbar ist, obwohl er anfangslos und endlos zu sein scheint, muss mit der Axt der Anhaftungslosigkeit gefällt werden. Wenn wir nicht an den Manifestationen dieses Baumes hängen, dann werden die Eigenschaften oder die *gunas* der *prakriti*, die diesen Baum durch seine Äste ernähren, uns nicht betreffen.

Dieser Punkt ist der anderen wohlbekannten Analogie der zwei Vögel, die auf einem einzigen Baum sitzen, ähnlich. Diese Analogie findet sich im Veda und auch in der Upanishade. *Dvā suparṇā sayujā sakhāyā samānaṁ vṛkṣam pariṣasvajāte, tayor anyaḥ pippalaṁ svādv attyanaśnann anyo'bhicakaśīti* (M.U. 3.1.1): Auf diesem grossen Baum sitzen zwei Vögel. Einer der Vögel ist damit beschäftigt, die süssen Beeren zu essen, die Früchte, die von diesem wunderbaren Baum hervorgebracht werden, aber leider sind dies verbotene Früchte. Die Frucht ist so köstlich und so schnell verschlingt der Vogel die Früchte, so unstillbar ist der Wunsch sie zu essen, und so endlos dauert diese Aktivität des Essens an, dass er das Bewusstsein davon verloren hat, dass es einen anderen Vogel gibt, der neben ihm sitzt. Wenn wir bei einem grossen Mittagsessen sind und uns köstliches Essen gegeben wird, werden wir aufgrund unserer Bezauberung durch das Essen nicht die Person bemerken, die neben uns sitzt. Der Vogel, der neben diesem schlemmenden Vogel sitzt, isst nichts. Er sitzt einfach nur da und betrachtet all die Wunder dieser Manifestation des Baumes und weiss alles darüber, von der Wurzel bis zu den Zweigen, aber ist weder von der Majestät des Baumes betroffen, der Grösse des Baumes oder der Schönheit seines Produkts, der Frucht. Der Vogel, der die Frucht des Baumes isst, hat Anhaftung. Der Vogel, der unbetroffen ist und nur den Baum ansieht, ist frei von Anhaftung. Der Baum kann den anhaftungslosen Vogel nicht berühren, aber der Vogel, der Anhaftung hat, ist an Händen und Füssen gebunden. Wenn das Essen vorbei und er gesättigt ist und nichts mehr essen kann, dann schaut der Vogel sich um und sieht einen anderen Vogel neben sich sitzen. In dem Moment, in dem er den anderen dort sitzenden Vogel sieht, erlangt dieser Vogel Befreiung. Durch das blosse Bewusstsein der Existenz dieses Vogels, ohne irgendetwas mit dem anderen zu tun zu haben ausser dem reinen Bewusstsein, dass er dort ist, wird Befreiung erlangt.

Es gibt keine Notwendigkeit, sich mit Gott zu befassen. Das einzige, was erforderlich ist, ist, sich bewusst zu sein, dass so etwas wie Gott existiert. Das blosse Bewusstsein der Existenz einer solchen Sache namens Gott ist ausreichend für die Befreiung der Seele, und keine Aktivität wird hier benötigt. Das fehlende Bewusstsein, dass es so eine Sache namens Gott gibt, ist der Grund, warum wir all den wundersamen bindenden Aktivitäten der Welt frönen und damit beschäftigt sind, die Köstlichkeiten zu essen, die diese Welt für uns hervorbringt.

Dieser Baum, der ansonsten sehr tief verwurzelt ist, ist natürlich seiner Natur nach vergänglich. Eine der Bedeutungen des Wortes *ashvattha* ist das, was nicht bis morgen überdauern wird. Er ist eine sehr vergängliche, vorübergehende Sache. Obwohl er *suvirūḍhamūlaṁ* ist - er sieht unerschütterlich in seiner Wurzel aus - hat er dennoch Aspekte, die vergänglich sind, und deshalb kann er nur mit einer Waffe vollständig von seiner Wurzel aus erschüttert werden:

asaṅgaśastreṇa, die Waffe der Anhaftungslosigkeit. Wir sollten keine emotionalen Sorgen über irgendetwas haben, das wir mit unseren Augen sehen; wir sollten losgelöst sein. Der Vogel, der nicht an der Pracht der Manifestation des Baumes interessiert ist, sieht auch diesen wundersamen Baum - diese Welt, diese Schöpfung. Wir können das Mysterium sehen, die Majestät und den geheimnisvollen Charakter im Wirken des ganzen Universums. Es schadet nicht, sie wie die Bewegung eines Films im Kino zu sehen, aber wir sollten nicht sagen "Es ist mein; ich will es " mit *ahamta* oder Selbstbewusstsein, und dadurch einen Wunsch erzeugen, bestimmte attraktive Dinge wie die Frucht des Baumes zu besitzen.

Schlage den Baum kräftig mit der Axt der Anhaftungslosigkeit, fälle ihn auf diese Weise und wirf ihn zu Boden, mit Wurzel und Ästen, und was wird dann geschehen? Wir müssen nach diesem grossartigen Ort streben, von dem die Menschen nicht zurückkommen, wenn sie ihn erreicht haben. *Tataḥ padaṁ tatparimārgitavyaṁ yasmin gatā na nivartanti bhūyaḥ* (15.4): Nachdem man diese fast unmögliche Tat der Anhaftungslosigkeit an die Dinge in dieser Welt geschafft hat, sollte man seinen Blick über diese Welt richten und diese transzendente ewige Seligkeit suchen, von der niemand, der sie erlangt und genossen hat, zurückkehren wird.

Das Gebet geht so: Ich strebe danach, diesen herrlichen Purusha zu erlangen. Lass dieses Gebet jeden Tag in unserem Herzen sein: *tameva cādyaṁ puruṣaṁ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī*. Das Gebet des Suchers ist: Ich suche demütig danach, diesen Purusha zu erreichen und zu erlangen, von dem dieser grosse Baum des *samsara* ausgeht. Fahrt damit fort, dieses Mantra zu wiederholen: *tameva cādyaṁ puruṣaṁ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī*. Dies ist tatsächlich ein Mantra, ein innerliches Gebet eines spirituellen Suchers, das deutlich macht, dass man nichts anderes will als das, was über den drei *gunas* der *prakriti* ist, die verursachen, dass der Baum sich manifestiert.

Nirmānamohā jitasaṅgadoṣā adhyātmanityā vinivṛtta-kāmāḥ, dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṁjñair gacchantyamūḍhāḥ padam avyayaṁ tat (15.5). Es gibt bestimmte Bedingungen, die wir erfüllen müssen, damit unser Streben nach diesem grossen Ziel erfüllt werden kann. Was sind diese Qualitäten? *Nirmāna*: Sich nicht selbst für ein unabhängig existierendes und sehr wichtiges Individuum halten. In sich nichts so Wertvolles erkennen, um sich von anderen Menschen zu unterscheiden, weil Selbstachtung viele Verzweigungen hat. Sie führt zu Stolz, Arroganz, Konflikt, Dominanz, Tyrannei und Despotismus. Alle Arten von Dingen entstehen aus dem Samen der Selbstachtung. *Nirmānamohā*: Ohne diesen Egoismus, der Selbstachtung genannt wird, und ohne irgendeine Art von Anhaftung, die *moha* ist. *Jitasaṅgadoṣā*: Frei von dem Übel der Sehnsucht nach Kontakt mit Dingen. *Adhyātmanityā*: Kontinuierlich beim Wissen um den Atman Zuflucht nehmend. *Vinivṛttakāmāḥ*: Frei von aller Sehnsucht nach attraktiven Dingen in der Welt, nach Sinnesobjekten. *Dvandvair vimuktāḥ*: Frei von den Gegensatzpaaren wie *raga* und *dvesha*, Zuneigung und Abneigung und Freude und Schmerz. *Dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṁjñaiḥ*: Gegensatzpaare, die als Freude und Schmerz bekannt sind, führen zu *raga-dvesha*

oder Zuneigung und Abneigung. *Amūḍhāḥ*:Frei von den Gegensatzpaaren, grossartige gereinigte Seelen, ungetäuscht in ihrer Natur; *gacchantyamūḍhāḥ padam avyayaṁ tat*: Erreichen diesen unvergänglichen Ort.

Na tad bhāsayate sūryaḥ (15.6): Diese herrliche Sonne mit so viel Glanz scheint dort nicht. *Na tatra sūryo bhāti, na candra-tārakam* (Katha 2.2.15): Es gibt dort keine Sonne, keinen Mond, keine Sterne; was soll man erst vom Feuer dieser Welt sagen - *kuto'yam agniḥ*. *Tam eva bhāntam anubhāti sarvaṁ*: Die Sonne scheint, der Mond scheint, die Sterne scheinen, das Feuer flammt, weil sie sich das Strahlen von einer ganz anderen Sache geborgt haben, die nicht von dieser Welt ist. *Na tad bhāsayate sūryaḥ*: Die Sonne scheint dort nicht, weil das Licht der Sonne wie Dunkelheit vor diesem Glanz ist. *Na śaśāṅkaḥ*: Nicht einmal den Mond gibt es dort. *Na pāvakaḥ*: Das Strahlen der Erde, das aus dem Feuer und der Hitze geboren wird, auch das ist nicht dort, um es zu erleuchten.

Der gleiche Punkt wird wieder betont. *Yad gatvā na nivartante*: Wenn wir dies erreicht haben, werden wir nicht zurückkommen. Wie viele von uns haben sich darauf vorbereitet, nicht zurückzukommen? Weil es eine beängstigende Sache ist, müssen wir dreimal darüber nachdenken, bevor wir ja oder nein dazu sagen. *Yad gatvā na nivartante tad dhāma paramaṁ mama*. Aufgrund der Unreinheiten im Geist können wir die Bedeutung von 'nicht zurückkommen' nicht verstehen. Darum sollen die grossen Vedanta Shastras - die Upanishaden, Bhagavadgita etc. nicht von unreinen Geistern studiert werden, deren Geist an Familie, Dingen und dem Wert der Erde hängt - Geister, die die Erde als sehr solide betrachten und die denken, dass es hier Werte gibt, die ihrer Natur nach dauerhaft sind.

Na tad bhāsayate sūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ, yad gatvā na nivartante tad dhāma paramaṁ mama: "Mein Ort ist der, von dem du, nachdem du ihn erreicht hast, nicht mehr in diese Welt zurückkehren wirst."

Wir mögen eine Frage stellen: "Was werde ich tun, nachdem ich diesen Zustand erreicht habe?" Viele Menschen stellen diese Frage: "Was soll ich dort tun, nachdem ich diesen Ort erreicht habe? Du willst nicht, dass ich zurückkomme, werde ich also dort sitzen und das Gesicht Gottes anblicken? Aber wie lange werde ich schauen? Ich werde müde werden."

Um diese Angst zu entfernen sagt uns die Vaishnava Theologie, dass wir ein prächtiges Festessen haben werden, mit aus Gold gemachtem Reis. Und das *kshira-sagara*, dessen Wellen hierhin und dorthin schlagen und kleine Milchspritzer auf den Körper von Narayana werfen, der dadurch zehnfach strahlt, hundertfach, wird unsere Aufmerksamkeit anziehen und wir werden sehr glücklich sein, Ihn zu erblicken. Es wird das Singen und Tanzen der Parsada geben, und auch wir werden einer der Parsadas sein. Wir werden keine Begrenzung durch Raum und Zeit haben. Es wird Jubel geben, endlosen Jubel. Diese Art von Beschreibungen werden in bestimmten Schriften von *acharyas* wie Ramanuja gefunden, der einen besonderen Aufsatz mit dem Namen Vaikuntha Gadyam geschrieben hat- einen Prosaaufsatz über Vaikuntha, wo man auf allen Seiten goldenen Reis wachsen sehen kann. Aber wir sind sehr glücklich zu hören, dass Reis, der aus Gold, Smaragd oder Diamant gemacht ist, gekocht und gegessen werden kann.

Es gibt keine Notwendigkeit, Ängste dieser Art zu haben, und es ist nicht möglich mit Worten zu beschreiben, warum es nicht gut ist, zurückzukommen, und warum es gut ist, dort zu sein. Durch keine Art von Logik oder Zitat aus den Schriften kann man davon überzeugt werden, warum dieses Erreichen, von dem es keine Rückkehr gibt, notwendig ist.

Einige Leute versuchen uns Beispiele zu geben, um uns auf irgendeine Art zu überzeugen, auf eine schwache Weise. Es ist so, als würde man aus der Traumwelt in den Wachzustand gehen. Wollten wir noch einmal in die Traumwelt zurückgehen? Gestern hatten wir einen guten Traum oder einen schlechten Traum, und dann sind wir aufgewacht. Jetzt haben wir ein sehr klares Wachbewusstsein. Sind wir traurig, dass wir aus diesem Traum aufgewacht sind, dass wir unser Königreich im Traum verloren haben? In der Traumwelt waren wir Akbar Badshah oder Cäsar, und jetzt sind wir als gewöhnliche Sterbliche aufgewacht. Was ist besser - in der Traumwelt Cäsar zu sein oder dieses klare Wachbewusstsein?

Dieses Wachbewusstsein beinhaltet alles, was wir im Traum gesehen haben. Nicht nur der Wahrnehmende des Traumes, nicht nur der Seher oder der Beobachter des Traumes, sondern der gesamte Raum, die Zeit und die Objekte - das ganze Universum des Traums - sind im wachen Geist beinhaltet. Das heisst, dass dieses wundersame Universum, an dem wir so hängen, das zu verlassen wir uns fürchten, in dem enthalten ist, was wir erlangen und wo es keine Frage der Rückkehr gibt - es macht keinen Sinn, aus dem Wachzustand noch einmal in den Traum zurückzukehren.

Wir könnten sagen: "Es gibt so viele Menschen in dieser Welt. Soll ich sie hier zurücklassen und alleine gehen, als ein selbstsüchtiger Mensch, zu dem Ort, von dem ich nicht mehr zurückkommen werde? Was ist mit den anderen Menschen in der Welt? Millionen von Sterblichen leiden. Willst Du, dass ich alleine zum ewigen Ort gehe? Ist es nicht ein Akt der Selbstsüchtigkeit?" Die gleiche Analogie lässt sich hier anwenden. Haben wir nicht viele Menschen im Traum gesehen? Wir waren Väter, wir waren Mütter, wir hatten Kinder und Familie, und es gab eine grosse Gesellschaft von Menschen. Warum sind wir aufgewacht, und haben sie alle in der Traumwelt zurückgelassen? Wir hätten warten können, bis sie alle aufgewacht wären. Wir sind plötzlich aufgewacht und haben die ganze Familie etc. in der Traumwelt zurückgelassen. Was ist mit den vielen Individuen geschehen, die wir im Traum gesehen haben? Und die ganze Traumwelt, um die wir so sehr besorgt waren - was ist mit ihr geschehen, jetzt wo wir sie verlassen haben und wie eine selbstsüchtige Person ins Wachbewusstsein aufgewacht sind? Dies sind einige Illustrationen, die das Spinnengewebe unseres Geistes beseitigen werden und uns innerlich überzeugt fühlen lassen, dass es gut ist, Gott zu erreichen, und dass es nicht gut ist, von Dem zurückzukommen. *Yad gatvā na nivartante*: "Nachdem du Das erreicht hast, wirst du nicht zurückkommen." *Tad dhāma paramaṁ mama*: "Dies ist Mein Ort."

Mamaivāṁśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ (15.7): Dieser *jiva*, dieses 'ich' oder 'du' etc., diese Individuen, diese vierundachtzig Lakhs (8.400.000) Arten der Manifestation in den vierzehn Reichen der Schöpfung - all diese sind Meine

Aspekte, Meine Teile sozusagen, ein kleines Bruchstück." *Viṣṭabhyāham idaṁ kṛtsnam ekāṁśena sthito jagat* (10.42); *pādo'sya viśvā bhūtāni tripā-dasyā'mṛtaṁ div* (P.S. 2): "In dieser Welt der Manifestationen von Individuen, erhalte ich diese Individuen durch einen kleinen Bruchteil meiner selbst. Sie sind nur ein Teil von Mir. Ich erhalte diese Welt der Schöpfung, indem ich die gesamte Schöpfung als ihre Vitalität durchdringe, und ich erschöpfe Mich dabei nicht ganz."

Es gibt eine Art Theorie namens Pantheismus, die besagt, dass Gott vollständig durch die Welt aufgebraucht wird - so wie Milch aufgebraucht wird, wenn sie zu Joghurt wird und dann nicht mehr Milch werden kann. Der Kernpunkt hier ist ganz verschieden. Gott verwandelt sich nicht in die Welt durch eine Modifikation seiner Selbst, so wie Milch sich in Joghurt umwandelt, und Gott wird nicht vollständig in dieser Welt verbraucht, so wie Milch im Joghurt verbraucht wird. Es gibt überhaupt keinen Verbrauch. Das transzendente Sein bleibt unbetroffen, genauso wie unser wacher Geist überhaupt nicht von dem berührt wird, was wir in der Traumwelt gesehen haben. Und wieder ist dieselbe Analogie hier sehr passend.

"Dieses *jivaloka*, diese Welt der Individuen, wird von Mir erhalten, durch einen kleinen Teil meiner Selbst als der Vitalität der Schöpfung. Was geschieht mit diesen Individuen, die so mit einem Teil von Mir erschaffen werden? Sie werden von den Sinnesorganen gezogen, die fünf an der Zahl sind." *Śrotraṁ cakṣuḥ sparśanaṁ ca rasanaṁ ghrāṇam eva ca* (15.9): Dies sind die Sinnesorgane, einschliesslich des Geistes, der auch als ein Wahrnehmungsorgan betrachtet wird. Der Geist ist der innere Sinn, und die anderen fünf - Hören, Sehen, Berührung, Geschmack und Geruch - sind äussere Sinne; also machen die fünf plus dem Geist insgesamt sechs. *Manaḥṣaṣṭhānī*: Die sechs Sinne, einschliesslich des Geistes, wurzeln in den Kräften der Natur, die die drei *gunas* sind, aufgrund derer wir hilflos hin und her gezerrt werden wegen der Mutation der *gunas* der *prakriti* - *prakṛtisthāni karṣati*.

Śarīraṁ yad avāpnoti yac cāpyutkrāmatīśvaraḥ, gṛhitvaitāni saṁyāti vāyur gandhān ivāśayāt (15.8): Wenn es irgendwo einen Duft gibt, wird, wenn der Wind bläst, der Duft auch aufgewirbelt, und der Duft wird durch den Wind in jede Richtung getragen, in die er bläst. Auf ähnliche Weise werden, wenn ein Individuum - ein *jiva* oder eine Seele - diesen bestimmten Körper verlässt und sich bemüht, in einen anderen Körper einzugehen, der Geist und die Sinne zusammen mit ihm mitgenommen: *gṛhitvaitāni saṁyāti*. Der Körper wird hier zurückgelassen, aber unser wirklicher Schatz - der Geist, mit dem wir denken, und die Sinnesorgane, die die Ursachen unserer Anhaftung sind - heften sich in einer feinstofflichen, potentiellen Form an den feinstofflichen Körper, der sich wirklich reinkarniert. Der *jiva* stirbt nicht, während der Körper offensichtlich tot ist.

Śrotraṁ cakṣuḥ sparśanaṁ ca rasanaṁ ghrāṇam eva ca (15.9): Auf dem wahrnehmenden Geist beruhend geniessen die fünf Sinne des Hörens, Sehens, Berührens, Schmeckens und Riechens die äusseren Objekte - *viṣayān upasevate*.

Diskurs 43

Das fünfzehnte Kapitel endet:
Das grösste Geheimnis offenbart

Śrotraṁ cakṣuḥ sparśanaṁ ca rasanaṁ ghrāṇam eva ca, adhiṣṭhāya manaś cāyaṁ viṣayān upasevate (15.9): "Mit der Hilfe des Geistes und der fünf Sinne - Hören, Sehen, Berühren, Schmecken und Riechen - geniesst der individuelle *jiva*, indem er den Sinnesobjekten frönt."

Utkrāmantaṁ sthitaṁ vāpi bhuñjānaṁ vā guṇānvitam, vimūḍhā nānupaśyanti paśyanti jñānacakṣuṣaḥ (15.10): "Närrische Leute wissen nicht, dass ich hinter allen Dingen stehe. Ob sie stehen, sich bewegen, aufstehen, ihre Mahlzeiten einnehmen - womit auch immer sie beschäftigt sind, diese Beschäftigung wird möglich, weil Ich als eine aktive antreibende Kraft da bin; aber die Narren denken, dass sie selbst alles tun."

Wenn wir gehen haben wir das Gefühl, dass wir selbst gehen; wenn wir essen haben wir das Gefühl, dass wir selbst essen; wenn wir eine Sache sehen haben wir das Gefühl, dass wir selbst es sehen - wohingegen jemand anderes für uns geht, jemand anderes für uns sieht, jemand anderes für uns tastet. "Narren verstehen dies nicht, aber diejenigen, die das Auge der Weisheit haben, wissen, dass ich all diese Dinge tue, selbst die Verdauung der Nahrung und selbst die Fortbewegung oder Bewegung durch die Füsse."

Yatanto yoginaś cainaṁ paśyantyātmanyavasthitam (15.11): Die grossen *yogins* visualisieren dieses grossartige Wesen, das für jede Art von Aktivität in der Welt verantwortlich ist, als in ihrem eigenen Herzen lokalisiert oder wohnend. Es gibt keine grosse Schwierigkeit dabei, eine Vision dieser grossartigen Wirklichkeit zu haben, weil sie das Selbst aller ist; und als das Selbst ist es näher als das Liebste, man sollte sehr leicht mit Dem in Kontakt kommen können. Tatsächlich gibt es so etwas wie Kontakt mit dem Selbst nicht, weil das Selbst mit überhaupt nichts in Kontakt kommt. Es ist einfach, was es ist, und dieses Mysterium des Selbst, das mit nichts in Kontakt kommt und gleichzeitig alle Dinge ist, wird nur von den *yogins* gesehen und nicht von denjenigen, die spirituelle Analphabeten sind.

Yatanto'pyakṛtātmāno nainaṁ paśyantyacetasaḥ: "*Yogins* haben eine Vision dieser inneren Wirklichkeit, die sich in all den Formen der Welt maskiert; aber diejenigen, die mit ihren Sinnesorganen nachgiebig sind, werden, selbst wenn sie eine gewaltige Anstrengung unternehmen, nicht in der Lage sein, Mich zu sehen oder Mich zu visualisieren." Hier gibt es einen Hinweis darauf, warum es nicht einfach ist, eine Vision Gottes zu haben, obwohl bekannt ist, dass Gott das Naheste ist - näher als unser eigener Hals, wie es auch in allen Schriften und durch die Heiligen und Weisen gesagt wird. Der Grund ist *akritatma*.

Als Dhritarashtra hörte, dass Sri Krishna als Botschafter kam und ihn sehen wollte, sagte Sanjaya, "Was kannst du sehen? Du kannst ihn nicht sehen, weil Sri

Krishna *kritatma* ist und du *akritatma* bist. *Akritatma* kann keine Vision von *kritatma* haben. Warum sagst du also, dass du ihn sehen möchtest?"

Was ist die Bedeutung von *kritatma* und *akritatma*? Eine Person, die ihre Sinnesorgane vollkommen unterworfen hat, ist *kritatma*. Solch eine Person ist Lord Krishna; und wir sind das Gegenteil davon. *Kritatma* bedeutet die Sinnesorgane zu bezwingen und die Persönlichkeit in eine einzige Kraft zu integrieren, statt dass sich eine verteilte Kraft durch fünf Kanäle des Ausdrucks manifestiert. In der Persönlichkeit von integrierten Wesen wie Sri Krishna fliesst die Energie nicht in unterschiedliche Richtungen. Ihre Energie handelt als eine totale Wirkung, nicht als eine zerstreute Wirkung durch die Kanäle der Sinneswahrnehmung. Deshalb werden diejenigen, die nicht *kritatma* sind - die *akritatma* sind, die ihre Sinnesorgane nicht kontrolliert haben und sehr nachgiebig hinsichtlich der äusseren Objekte sind - selbst wenn sie hart kämpfen, Es nicht sehen. Was nützt das Kämpfen, wenn es auf Unwissenheit beruht und einem Wunsch nach dem, was sehr von dem verschieden ist, worum wir bitten?

Yad ādityagataṁ tejo jagad bhāsayate'khilam, yac candra-masi yac cāgnau tat tejo viddhi māmakam (15.12): "Wisse, dass das Licht und das Strahlen, dass du in der Sonne da oben siehst, die Leuchtkraft, die du im Mond siehst, die Helligkeit, die du im glühenden Feuer siehst - all dies eine Ausstrahlung Meiner eigenen grossen Strahlung ist. Was auch immer der herrliche Glanz dieser mächtigen leuchtenden Körper hier in dieser Welt ist - Sonne, Mond, Sterne und Feuer - sie erscheinen hell aufgrund der Helligkeit, die durch sie gespiegelt wird, und diese Helligkeit ist Meine.

So wie ein Spiegel hell erscheint aufgrund des darauf fallenden Lichtes, scheint der Geist intelligent zu sein aufgrund der Spiegelung des Atman-Bewusstseins durch ihn. Ein Spiegel kann nicht durch sich selbst leuchten. Er kann nicht in der Dunkelheit scheinen; er scheint nur im Licht. Tatsächlich ist es das Licht, das scheint, und nicht der Spiegel. Auf gleiche Weise versteht der Geist nichts. Es ist der Atman, der das sichtbare Verhalten des Geistes verursacht, als sei er intelligent. Alles Licht kommt von dem Höchsten Wesen.

Gām āviśya ca bhūtāni dhārayāmy aham ojasā, puṣṇāmi cauṣadhīḥ sarvāḥ somo bhūtvā rasātmakaḥ (15.13): "Indem ich in diese gesamte Erde eingehe, erhalte ich alle Wesen. Es gibt eine Vitalität in der Erde, Energie in eben diesem Planeten, und jeder, der diese Welt bewohnt, ist so gemacht, dass er selbstgenügsam und glücklich ist, und ist so gemacht, dass er sich bewacht, geschützt und versorgt fühlt, weil Ich selbst in die Substanz der Erde eingegangen bin."

Die Erde ist keine tote Entität; sie ist voller Leben. Wir nennen diese Erde Bhudevi - eine Gottheit, die die Erde ist. *Viṣṇu-patni namastubhyaṁ, pāda-sparshaṁ kśamasva me*: "Göttliche Mutter Erde, bitte entschuldige, dass ich meinen Fuss auf Dich stelle." Leute sprechen manchmal dieses Mantra, wenn sie morgens aufwachen und ihren Fuss auf den Boden stellen.

„Nachdem Ich in all die Pflanzen und Bäume eingegangen bin, werde ich zur Essenz der Arzneien.“ Man sagt, dass an *amavasya*, dem Neumondtag, die gesamte Energie des Mondes in das Pflanzenreich gegossen wird. Gemäss der

indischen Tradition sollten wir kein Blatt pflücken oder eine Pflanze abschneiden oder einen Baum an einem *amavasya* Tag fällen, weil man annimmt, dass die ganze Stärke des Mondes, die die Quelle der Arzneipflanzen ist, das ganze Pflanzenreich in der Welt durchdringt. Selbst ein *tulasi* Blatt wird nicht am *amavaysa* Tag gepflückt, weil es ganz Licht ist. Wenn die Essenz der Rinde eines bestimmten Baumes – oder irgendeines Baumes, was das betrifft – an diesem Tag gekocht und getrunken wird, wird dies als eine Arznei für Krankheiten unterschiedlicher Art betrachtet.

Somo bhūtvā: Gott wird zum Mond, der für den medizinischen Einfluss in allen Pflanzen und Bäumen verantwortlich ist. Es wird geglaubt, dass es eine direkte Verbindung zwischen dem Mond und dem Pflanzenreich gibt. Die Strahlen des Mondes beeinflussen das Pflanzenreich auf eine bestimmte Weise, so dass die Pflanzen zu Arzneien werden. Jede Pflanze kann als Arznei für den einen oder anderen Zweck betrachtet werden, und hat eine heilende Wirkung irgendeiner Art.

Puṣṇāmi cauṣadhīḥ sarvāḥ somo bhūtvā rasātmakaḥ: „Ich gehe in diese Pflanzen ein, indem ich die Energie des *soma* oder des Mondes werde, und erhalte diese mit der Kraft, dem *rasam*.“ Dieses *rasam* kann das Protoplasma genannt werden. Das Protoplasma in der Pflanze ist nichts als Gott selbst, der durch die Kraft des Mondes handelt, der der Pflanze und allen Bäumen vorsteht.

Ahaṁ vaiśvānaro bhūtvā prāṇināṁ deham āśritaḥ, prāṇāpānasamāyuktaḥ pacāmyannaṁ caturvidham (15.14): Wenn das *prana* und das *apana* gemeinsam an der Nabelwurzel im Magen handeln, dann wirken sie auf ganz verschiedene Weise und werden *samana* genannt; und dieses erzeugt eine Art von Hitze im Magen, die für die Verdauung der Nahrung notwendig ist. Diese Hitze ist als Vaisvanara-Agni bekannt, das universale Feuer. Es ist die Energie Gottes, die durch den Stoffwechselprozess von Individuen wirkt und für die Verdauung der vier Arten von Nahrung verantwortlich ist – *pachamyannam chaturvidham*.

Es gibt sechs Geschmacksarten und vier Arten von Nahrung. Wenn ich diese alle beschreibe, wird euch das Wasser im Munde zusammenlaufen. Das was geschluckt wird, das was gekaut wird, das, was gelutscht wird und das, was getrunken wird – dies sind die vier Arten. „Ich verdaue tatsächlich diese vier Arten von Nahrung in deinem Magen, indem ich das *prana* und das *apana* zum Handeln zusammenbringe und die innere Hitze als Vaisvanari-Agni erzeuge – das universale Vaisvanara, dass durch die Mägen aller Individuen als die Energie des Stoffwechsels wirkt.“

Sarvasya cāhaṁ hṛdi saṁniviṣṭaḥ (15.15): "Ich bin in den Herzen aller." *Mattaḥ smṛtir jñānam apohanaṁ ca: "*Erinnerung und der Verlust der Erinnerung geschehen auch aufgrund Meiner Gegenwart oder Meines Rückzugs." *Vedaiś ca sarvair aham eva vedyaḥ*: "Letztendlich bin Ich das einzige Wesen, das durch all die Veda Samhitas erkannt werden soll." *Vedāntakṛd vedavid eva cāham*: "Das, was im Vedanta Shastra verherrlicht wird, bin auch Ich, und letztendlich bin Ich derjenige, der wirklich die Bedeutung der Vedas kennt.

Dies ist eine Aufzählung der Essenz der früheren Lehren, dass Gott alle Dinge durchdringt. *Sarvasya cāhaṁ hṛdi saṁniviṣṭaḥ*: Im tiefsten Winkel des Herzens

aller Wesen bin Ich gegenwärtig. Es gibt sowohl Wissen als auch Unwissenheit aufgrund Meiner Manifestation oder der Abwesenheit Meiner Manifestation." Die Vedas werden für die Verherrlichung der Grossartigkeit Gottes gehalten; und dieser Gott, der in den Vedas verherrlicht wird, ist dieser eine Gott, der die Bhagavadgita spricht. Und dieses höchste Brahman, das in den Upanishaden verherrlicht wird, ist dieser grossartige Gott, der diese Gita spricht. Und letztendlich kann die Bedeutung des Vedas und des Vedantas in ihrer Gesamtheit nur von Gott gewusst werden. Niemand kann sie vollständig kennen: *vedavid eva cāham*.

Ein Schüler lernte all die Vedas von Brihaspati, und er war sehr sicher, dass er ihre Bedeutung kannte. Er ging zu Indra und fragte "Wieviel weiss ich, oh Meister?" Indra zeigte auf die Sanddünen am Ufer des Ozeans und sagte "So viel hast du gelernt, und was noch zu lernen ist so gross wie diese grosse Ausdehnung der Sanddünen am Ufer des Meeres." Jünger gingen zu Krishna Dvaipanya Vyasa und sagten "Bitte, lehre uns die Vedas." Er sagte, so scheint es, *anantā vai vedāḥ*: "Das Wissen des Vedas ist unendlich, daher werde ich unendlich viel Zeit benötigen, um euch zu erklären, was die Bedeutung des Vedas ist." Die Idee ist, dass nur Gott Gott kennt.

Dass es eine gemeinsame Handlung gibt zwischen dem *purusha*, der unvergänglich ist, und der *prakriti*, die vergänglich ist, wurde in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder erwähnt. Dies ist auch kosmisch eine gültige Position, weil die *prakriti* fortwährend in einem Zustand der Veränderung ist, aufgrund der Instabilität ihrer drei *gunas* - *sattva, rajas* und *tamas*. Darum sind die Eigenschaften von *prakriti* - die aus den drei *gunas* bestehen - Vergänglichkeit, Veränderung, Instabilität und schliesslich Unwirklichkeit. *Purusha* ist unendliches Bewusstsein und deshalb ist er seiner Natur nach unvergänglich. Individuell gesprochen ist das *kutastha chaitanya* - das Zeugenbewusstsein in uns - unvergänglich, aber der Körper ist vergänglich.

Dvāvimau puruṣau loke kṣaraś cākṣara eva ca, kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni kūṭastho'kṣara ucyate (15.16): Es gibt zwei Wirklichkeiten in dieser Welt, von denen eine vergänglich und die andere unvergänglich ist. Welche ist vergänglich, und welche ist unvergänglich? Alle sichtbaren Objekte, einschliesslich der *jivas*, sind vergänglich. *Yaddrsyam tannasyam* ist ein kurzes Sutra von Acharya Sankara: Alles was sichtbar ist, ist vergänglich. Diese gesamte Welt ist sichtbar und deshalb muss sie als *kshara* oder vergänglich betrachtet werden. Dies ist sowohl kosmisch wahr als auch individuell wahr. Aber es gibt in uns einen *kutastha* Atman, der die fünf *koshas* transzendiert, der jenseits der *annamaya, pranamaya, manomaya, vijnanamaya* und *anandamaya kosha* ist. Jenseits des materiellen, des feinstofflichen und des kausalen Körpers gibt es ein in uns strahlendes Licht; das ist unser wirkliches Selbst, das ist der Atman, das ist das *kutastha chaitanya*. Er ist das Unvergängliche in uns.

Also haben wir sowohl eine unvergängliche Essenz als auch eine vergängliche Verkörperung. Als materielle Körper – oder eher als jede Art von Körper – sind wir unserer Natur nach vergänglich, aber als der innere *kutastha* Atman sind wir unvergänglich. Wir leben in einer phänomenalen Welt von Ursache und Wirkung,

Bindung, Leiden, Zerstörung und am Ende des Todes. Dem Zeitprozess zu unterliegen ist eine Erfahrung, die wir durchlaufen müssen. Aber es gibt etwas anderes in uns, was unsterblich ist, und es verlangt eifrig nach ewiger Existenz. Während der Körper vergeht möchte die Person, die diesen Körper bewohnt, nicht vergehen. Das ist der Grund warum es, obwohl wir wissen, dass dieser Körper des einen oder anderen Tages vergehen wird, eine Sehnsucht nach Ewigkeit und Unsterblichkeit gibt. Von wo entsteht dieser Wunsch, wenn wir nur der Körper sind, der sicherlich vergehen wird, nachdem er abgelegt wurde? Wie könnte er nach Unsterblichkeit streben? Die eigentliche Natur des Körpers ist dem Unsterblichen entgegengesetzt. Wir sollten deshalb sagen, dass der Wunsch unsterblich zu sein, das Streben nach Unendlichkeit, nicht aus dem Körper entsteht, der wir zu sein scheinen, sondern aus dem wirklichen Atman, der wir tatsächlich sind.

Die beiden Wirklichkeiten sind die empirische Wirklichkeit und die ewige Wirklichkeit, die sichtbare Wirklichkeit und die unsichtbare Wirklichkeit, die äussere Wirklichkeit und die universale Wirklichkeit, die materielle Wirklichkeit und die spirituelle Wirklichkeit. Es gibt die Gegensätze, die hier durch die Worte *„kshara“* und *„akshara“* gemacht werden: Alles, was vergänglich ist, ist *kshara*, und alles, was unvergänglich ist, ist *akshara*. Und diese Analogie kann, wie ich erwähnt habe, auf jedes Daseinsreich ausgedehnt werden - auf Äusserlichkeit, Stofflichkeit und Empfindsamkeit auf der einen und Innerlichkeit, Universalität, Bewusstsein etc. auf der anderen Seite. So scheint es eine zweifache Wirklichkeit in dieser Welt zu geben, die fast auf die eigentümliche Beziehung zwischen dem *purusha* und der *prakriti* des Sankhya hinausläuft.

Hier erzielt die Bhagavadgita einen Punkt über dem Sankhya wenn sie sagt, dass es etwas über *purusha* und *prakriti* gibt. Gemäss dem Sankhya gibt es nur zwei Wirklichkeiten – Bewusstsein auf der einen Seite und Materie auf der anderen Seite – und alles kann durch das Nebeneinander und die Interaktion von *purusha* und *prakriti* erklärt werden. Warum sollten wir also eine dritte Sache wollen? Tatsächlich können wir nichts in dieser Welt wahrnehmen ausser Bewusstsein und Materie, dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen. Gibt es noch irgendetwas anderes in dieser Welt? Was kann sonst noch gefunden werden, ausser dem Sehenden und dem Gesehenen? Aber interessanterweise und sehr speziell wird hier die Aussage getroffen, dass es ein Wesen gibt, dass diese sogenannte *prakriti* transzendiert, und es ist selbst über dem *purusha*.

Das wahrnehmende Bewusstsein und das wahrgenommene Objekt werden in einem universalen Bewusstsein transzendiert, das beide in seine ursprüngliche Essenz aufnimmt. Man kann vom *purusha* und der *prakriti* des Sankhya sagen, dass sie wie ein universales Subjekt und ein universales Objekt sind; aber wir können ein Subjekt nicht als eines Objektes bewusst betrachten, solange es keinen Mechanismus gibt, der es dem *purusha* ermöglicht, sich der *prakriti* bewusst zu sein. Da *prakriti* vollständig *jada* und träge ist, kann sie nicht auf den *purusha* einwirken; und da der *purusha* vollständig bewusst ist, kann er nicht auf die *prakriti* wirken. Deshalb stellt sich die Frage nicht, ob es irgendeine Verbindung zwischen dem *purusha* und der *prakriti* gibt; sie sind völlig ungleich.

Wenn dies der Fall ist, kann die Schöpfung nicht erklärt werden. Mit allen Arten von manipulierten Analogien versucht der Sankhya zu erklären, wie sie handeln, obwohl sie nicht handeln können, aufgrund der ursprünglichen Annahme des Sankhyas, dass die beiden verschiedene Qualitäten haben. Aber sie scheinen zu handeln, so wie die rechte und linke Hand in Harmonie zusammen handeln. Die beiden Hände haben keine andere Verbindung als durch den Körper, von dem sie beide Teile sind. Nur hier in der Bhagavadgita wird eine transzendente Meinung behauptet, dass es ein Absolutes jenseits des sehenden oder Zeugenbewusstseins und der bezeugten Welt gibt. Gott ist nicht einfach Bewusstsein; Er ist nicht einfach ein Gegenstand der Wahrnehmung in der Form des gesamten Universums. „Die undenkbare Wirklichkeit, die höchste Transzendenz, der Purushottama bin Ich."

Uttamaḥ puruṣas tvanyaḥ (15.17): Es gibt ein drittes Etwas. Der höchste Purusha ist sowohl vom erwähnten *purusha* als auch von der *prakriti* verschieden. Er wird Paramatma genannt, das höchste Selbst. Wir können den *purusha* des Sankhya als eine Art von Selbst bezeichnen, aber es gibt ein höchstes Selbst, dass jede andere Art von Selbst beinhaltet, und alle Selbste werden unter diese universale Einschliesslichkeit zusammengefasst. *Yo lokatrayam āviśya bibhartyavyaya īśvaraḥ*: Dieser höchste Paramatman, das alldurchdringende Selbst, dass die drei Welten umschliesst, erhält die drei Welten als der Herr von allem.

Im Zustand von Ishvara oder Hiranyagarbha gibt es keine Subjekte und Objekte, und es gibt kein Sehen und nichts Gesehenes. Der Kontext von Seher und Gesehenem entsteht erst nachdem Virat als eine dreifache Wirklichkeit entsteht: als *adhibhuta*, was das sichtbare Universum ist, als *adhyatma*, was das wahrnehmende Bewusstsein ist, und als eine unsichtbare transzendente Verbindung, die das *adhidaiva* ist. Bis dies stattfindet, gibt es ein totales, integriertes, direktes Bewusstsein, das allwissend ist. Diese Allwissenheit, die sowohl für den Wirklichkeitsaspekt des Sehers als auch des Gesehenen transzendent ist, ist Ishvara, obwohl wir einen anderen Namen verwenden können.

Yasmāt kṣaram atīto'ham akṣarād api cottamaḥ, ato'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣottamaḥ (15.18): „Weil ich über *kshara* und *akshara* bin, dem Vergänglichen und auch dem Unvergänglichen, werde ich sowohl in den Vedas als auch in dieser Welt gepriessen. Alle Menschen rufen nach Freude, Freiheit und Vollkommenheit in dieser Welt, aber tatsächlich rufen sie nach der Vereinigung mit Mir. Alle Sehnsucht dieser Welt ist tatsächlich letztendlich eine Sehnsucht nach Mir, in einer verzerrten Form; und all die Herrlichkeiten, über die du in den Vedas liest, sind die Herrlichkeiten Meiner Übernatur."

Yo mām evam asaṁmūḍho jānāti puruṣottamam, sa sarvavid bhajati māṁ sarvabhāvena bhārata (15.19): „Arjuna, jeder, der in seinem Geist ungetäuscht ist, kennt Mich als den höchsten transzendenten Purushottama über *purusha* und *prakriti*, dem Seher und dem Gesehenen. Solch eine Person ist ein allwissendes Wesen, und sie verehrt Mich auf eine totale Weise. Sie verehrt Mich nur aus einem Blickwinkel oder von einem Standpunkt aus." Aus jedem Blickwinkel und

von jedem Standpunkt aus, von dem aus, was eine totale Perspektive des höchsten Absoluten genannt wird, verehrt dieser grossartige Kenner der Wirklichkeit das höchste Wesen.

Dies ist ein Geheimnis. Das fünfzehnte Kapitel ist ein grosses Geheimnis – das Geheimste, kein gewöhnliches Geheimnis. *Iti guhyatamaṁ śāstram idam uktaṁ mayānagha, etad buddhvā buddhimān syāt kṛtakṛt-yaś ca bhārata* (15.20): „Es ist kein gewöhnliches Geheimnis, es ist nicht ein grosses Geheimnis, sondern es ist das grösste Geheimnis, das ich dir gesagt habe. Du wirst wirklich weise sein, nachdem du den Inhalt dieser Lehre erkannt hast; und du hast getan, was du tun wolltest, du hast erkannt, was du wissen wolltest und du hast erlangt, was du erlangen wolltest. Dieser Zustand wird *kratakritya* genannt. Oh Arjuna! Du wirst diesen Zustand erreichen und du wirst alle Dinge wissen, wenn du die wesentliche Bedeutung dieser Lehre erfasst hast, die ich dir hier in diesem fünfzehnten Kapitel der Bhagavadgita gegeben habe, das als Purushottama Yoga bekannt ist.

Manchmal wird dieses fünfzehnte Kapitel Purana Purushottama Yoga genannt. Es ist ein sehr, sehr wichtiges Kapitel, das die Menschen jeden Tag vor dem Mittagessen chanten, vielleicht wegen seines Bezugs zur Verdauung - *vaiśvānaro bhūtvā*. Weil sie eine gute Verdauung haben wollen, wird das ganze Kapitel rezitiert.

Diskurs 44

Das sechzehnte Kapitel beginnt: Göttliche und ungöttliche Eigenschaften

Wir sind jetzt im sechzehnten Kapitel, das das Kapitel genannt wird, das zwischen Eigenschaften unterscheidet, die göttlich sind, und Eigenschaften, die nicht göttlich sind. Die Beschreibung ist hauptsächlich vom Standpunkt einer ethischen Unterscheidung, um zu bestimmen, was göttlich und was nicht göttlich ist, aber sie basiert auf dem endgültigen Ziel des Lebens, das in früheren Kapiteln beschrieben wurde.

Das Gute oder das Schlechte einer speziellen Eigenschaft oder Handlung, die Göttlichkeit oder die dämonische Natur jeden Verhaltens, kann nicht vollständig durch soziale Standards behauptet werden. Sie werden akzeptabel oder nicht akzeptabel aufgrund ihrer Relevanz für das höchste Ziel des Lebens. Wenn es vollkommene Harmonie mit der und Relevanz für die endgültige Errungenschaft gibt, wird diese Haltung, dieses Benehmen, dieses Verhalten, dieses Denken und dieses Fühlen als heilig, göttlich, ethisch und moralisch betrachtet. Aber wenn es ein Verhalten gibt, das dem Bewusstsein des höchsten Ziels des Lebens entgegengesetzt ist, indem es Anhaftung, Egoismus, Besitzgier, Grausamkeit und damit verbundene Eigenschaften ermutigt, dann wird es unethisch, unmoralisch, schlecht, hässlich, ungöttlich.

Śrībhagavānuvāca. Hier, in diesen paar Kapiteln, spricht der Herr ohne gefragt zu werden. Kapitel dreizehn, vierzehn, fünfzehn und sechzehn bestehen alle aus direktem Sprechen ohne irgendeine Unterbrechung oder Frage von Arjuna.

Die göttlichen Eigenschaften sind tatsächlich die Eigenschaften dessen, was wir das Gute nennen – die schätzbaren, bemerkenswerten und geschliffenen Eigenschaften eines Edelmannes. Sie werden hier in ein paar Versen aufgezählt:

abhayaṁ sattvasaṁśuddhir jñānayogavyavasthitiḥ
dānaṁ damaś ca yajñaś ca svādhyāyas tapa ārjavam (16.1)
ahiṁsā satyam akrodhas tyāgaḥ śāntir apaiśunam
dayā bhūteṣualoluptvaṁ mārdavaṁ hrīr acāpalam (16.2)
tejaḥ kṣamā dhṛtiḥ śaucam adroho nātimānitā
bhavanti saṁpadaṁ daivīm abhijātasya bhārata (16.3)

Abhayaṁ ist ein inneres Gefühl von Furchtlosigkeit, das aus innerer Genügsamkeit geboren wird. Menschen mit Wünschen jeder Art haben vor so vielen Dingen Angst. Furchtlosigkeit ist eine Eigenschaft von Begierdelosigkeit.

Sattvasaṁśuddhiḥ ist die Manifestation von *sattva guna* was zu Klarheit der Wahrnehmung, Strahlen des Gesichtes und innerer Sattheit führt.

Jñānayogavyavasthitiḥ ist ein intensives Streben, sich im Yoga der Weisheit Gottes zu gründen.

Dānaṁ ist eine wohltätige Natur, eine gebende Natur, grossherzig, und keine selbstüchtige Natur.

Damaḥ ist die Kontrolle der Organe der Erkenntnis und auch der Handlungsorgane.

Yajñaḥ ca ist ein tägliches Bewusstsein davon, dass es für uns notwendig ist, die Götter zu verehren, die Gottheiten, die den Kosmos überwachen, durch äusseres rituelles Opfer und auch durch innerliches Opfer, das im vierten Kapitel beschrieben wird, zu dem du zurückgehen kannst, um dein Gedächtnis aufzufrischen.

Svādhyāyaḥ. Ist tägliches heiliges Studium der Vedas, der Upanishaden, der Gita oder irgendeiner heiligen Schrift, um erhabene Gedanken im Geist zu ermöglichen – ohne die der Geist an Schmutz und Unrat und sehr niedrige Dinge der Welt denken wird, aufgrund der Stärke der Aktivität der Sinnesorgane. Um zu verhindern, dass man den Sinnesanforderungen und der Wertschätzung von Dingen in Begriffen der Sinnesorgane unterliegt, wird das Studium der heiligen Schriften – die die Worte der Heiligen, Weisen, Propheten und Inkarnationen sind – eine grosse Hilfe sein.

Tapaḥ bedeutet Askese. Es bedeutet auch mentale und sinnliche Kontrolle – die Fähigkeit, es der Energie des Systems nicht zu erlauben, durch die Öffnungen der Sinnesorgane auszulaufen und die Bewahrung der Energie in einem selbst. Dies ist im Wesentlichen *tapaḥ*.

Ārjavam ist Ehrlichkeit. Wir sollten nicht etwas sagen, etwas anderes tun und eine dritte Sache denken; dies ist Unehrlichkeit. Tatsächlich sollten wir sprechen, was wir denken, und uns auf diese Weise verhalten. Dies wird Ehrlichkeit genannt – *ārjava*.

Ahiṁsa ist das Ausdehnen von Harmlosigkeit und Furchtlosigkeit auf alle lebenden Wesen. Keine Verletzung kann von uns kommen, und kein lebendes Wesen muss uns fürchten. Wir sind eine Quelle von Furchtlosigkeit, Harmlosigkeit; dies ist *ahiṁsa*. Es ist auch Wahrhaftigkeit, denn wir nehmen nur dann Zuflucht zur Unwahrheit, wenn wir andere ausbeuten wollen. Da Ausbeutung keine akzeptable oder gute Eigenschaft ist, ist es sehr klar, dass Unwahrheit – das, was das Gegenteil der Wahrheit ist – keine göttliche oder tugendhafte Eigenschaft ist.

Akrodhaḥ ist Freiheit von Zorn. Wir sollten uns nicht über kleine Dinge aufregen.

Tyāgaḥ ist ein einfaches, genügsames Leben; wie im allgemeinen gesagt wird, einfach leben und hoch denken. Man kann sagen, dass das *tyāgaḥ* ist. Wir häufen nicht mehr Besitz, Schätze, Wohlstand etc. an, als was für unser minimal angenehmes Leben notwendig ist, und wir entsagen allen anderen Dingen.

Śāntiḥ heisst, immer innerlich ruhig, gefasst, heiter zu sein.

Apaiśunam ist die Abwesenheit von Unehrlichkeit und Gerissenheit in Sprache und Ausdruck, in Hinsicht auf andere Leute. Wir sollten vor anderen genauso sein, wie wir in uns selbst sind, und wir sollten nicht drei Persönlichkeiten haben – eine für uns selbst, eine für Familienmitglieder und eine für das Büro. Drei Persönlichkeiten sind nicht gut. Sie sind wie drei verschiedene Konten: eines für uns, eines für unseren Partner und eines für den Steuerbeamten. Man sollte frei sein von Unehrlichkeit, Gerissenheit etc., denn wenn wir uns so verhalten,

werden wir von der Welt aussen auf gleiche Weise behandelt werden. Was wir anderen geben wird uns zurückgegeben werden.

Dayā bedeutet mitfühlend zu sein. Wenn wir Leiden sehen, fühlen wir in uns „Was wird geschehen, wenn wir in diesem Zustand sind?“ Wenn wir uns mit diesem elenden Zustand identifizieren, in dem Lebewesen existieren, fühlen wir einen zarten Zugang und wir werden einen mitfühlenden Blick darauf werfen und im Ausmass unserer Möglichkeiten werden wir etwas tun, um diese Sorge zu beseitigen. *Dayā bhūteṣu* ist Mitleid mit allen Lebewesen.

Aloluptvaṁ ist die Abwesenheit von Gier. Wir sollten niemals sagen, dass wir dieses oder jenes wollen. Alles, was kommt, ist in Ordnung. *Yadṛcchālābhasaṁtuṣaḥ* (4.22): Sei genügsam, zufrieden mit allem, was von alleine oder ohne zu viel eifrige Anstrengung kommt. Wenn wir für zehn Prozent Glück neunzig Prozent Anstrengung bringen müssen, dann ist das Glück nichts wert, weil die Sorge der Anstrengung viel grösser ist als das kleine bisschen Freude, das sich daraus ergibt.

Mārdavaṁ ist Sanftheit – sanfte Sprache, sanftes Verhalten, sanftes Betragen, sanfte Bewegungen. Alles ist sehr sanft, mild und gedämpft, nicht irritierbar. *Mṛdutvaṁ*, das Gegenteil von *mārdavaṁ*, erhebt sich plötzlich zum Handeln oder springt in den Ausdruck von unangenehmen Worten. Sehr sanft, ruhig, still und angenehm – das ist *mṛdu*. *Mārdavaṁ* ist eine Qualität dieser Art.

Hrīḥ ist Scham in der Gegenwart von Dingen, die verboten sind. Es ist eine automatische Abscheu gegenüber Handlungen und sogar Gedanken, die im Gegensatz zu einer erhabenen Form des spirituellen Lebens stehen.

Acāpalam ist Standhaftigkeit, Freiheit von Wankelmut. Jetzt etwas denken, nach einiger Zeit etwas anderes denken und morgen etwas Drittes, und ohne ein Konzept zu sein, was das endgültige Ziel des Lebens ist, ohne Klarheit der Wahrnehmung in Hinblick darauf, was jetzt getan werden muss und was das tatsächliche Programm des eigenen Lebens ist, alles im Chaos haben – das wäre *chapalata*. Die Abwesenheit davon ist *acāpalam* – Standhaftigkeit und eine klare Wahrnehmung der Werte des Lebens, von jetzt bis zum Ende unseres Lebens.

Tejaḥ ist Kraft, Energie, Stärke, die Fähigkeit zu arbeiten. Ein unermüdlicher Rahmen des Körpers und des Geistes wird automatisch zu uns kommen als eine Konsequenz, den anderen früher erwähnten Eigenschaften zu folgen.

Kṣama ist Standhaftigkeit. Wir versuchen nicht, Rache an jemandem zu üben, der einen Fehler gemacht hat, und fahren nicht damit fort, an einen Fehler zu denken, den eine Person begangen hat, obwohl diese Person hunderte guter Eigenschaften haben mag. Im allgemeinen lebt das Böse, das Menschen tun, nach ihnen fort; das Gute wird oft mit ihren Knochen begraben. Das soll nicht unsere Haltung sein. Eine Person hat einhundert Opfer durchgeführt, und zwanzig Jahre lang hat diese Person uns gedient, aber eines Tages tut sie etwas, das sehr unangenehm ist und wir erinnern uns nur daran, und nicht an die zwanzig Jahre des Dienstes. Wir müssen eine vergebende Haltung haben, denn wer ist absolut ohne Fehler? "Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" ist eine sehr berührende Zeile im Vaterunser. "Lass mich jedem auf dieselbe Weise vergeben, wie ich möchte, dass mir all meine Vergehen vergeben

werden" - denn in jeder Minute machen wir einen Fehler, und wenn wir für jeden kleinen Fehler bestraft werden sollen, dann können wir nicht in dieser Welt existieren. Im Gegenzug sollte dies unsere Haltung gegenüber anderen Menschen sein. Sei gütig.

Dhṛtiḥ ist Entschlossenheit unser Ziel zu erreichen und niemals in unserer Anstrengung nachzulassen, und in unserem Geist entschieden zu sein, dass: "Vielleicht ist dies meine letzte Geburt. Warum sollte es nicht die letzte Geburt sein, wenn ich all meine Energie eingesetzt habe und ich mich ehrlich anstrenge, um Gott den Allmächtigen zu erreichen? Ich habe keinen Fehler in meinem Geist? Ich habe keine Gier. Ich schade niemandem. Für meinen Geist gibt es kein Falsch. Deshalb sollte Gott freundlich zu mir sein. Ich werde Gott in dieser Welt verwirklichen." Wenn es diese Entschlossenheit gibt, kann eines Tages etwas wirklich Lohnendes stattfinden, vielleicht noch in diesem Leben.

Śaucam ist Reinheit. Wir wissen viel darüber - äussere Reinheit und innere Reinheit. Ich muss nicht auf diesem Thema herumreiten.

Adrohaḥ heisst niemals Ungeschicklichkeiten in Hinblick auf uns oder andere zu begehen. Diese ungeschickte und haltlose Gewohnheit besteht aufgrund der Vorherrschaft von *rajoguna*, das uns immer rastlos hält und es uns niemals erlaubt, uns auf irgendetwas zu konzentrieren. Wenn wir etwas berühren, fällt es herunter; wenn wir eine Tasse Tee trinken, kleckern wir auf unsere Kleider; wenn wir sprechen, stocken wir; wenn wir einen Satz sprechen, gibt es kein Verb. Dies sind Ablenkungen, die eine Gewohnheit der Ungeschicklichkeit verursachen - *adrohaḥ*.

Nātimānitā bedeutet niemals zu viel Ansehen und Respekt von den Menschen zu erwarten. Sag nicht "Oh! Er kam, aber er hat mich nicht gegrüsst." Man sagt, dass Rama andere Menschen zuerst ehrte; und wenn andere Menschen nicht sprachen, dann sprach er zuerst. Er hatte nicht die Haltung: "Warum sollte ich zuerst sprechen? Soll doch die andere Person zuerst sprechen." Rama sprach zuerst. Swami Sivanandaji Maharaj war auch so. Wenn eine Person seine Füsse nicht berührte, dann berührte er die Füsse dieses Menschen. Die Leute waren entstetzt. "Maharaj! Ihr berührt die Füsse diese Person?" *Sahasraśīrṣā puruṣaḥ* (P.S. 1). Er sprach zuerst. "Wie geht es dir? *Acche hain maharaj? Theek hai?*" Selbst wenn diese Person kein Wort sprach, begann er sofort ein Gespräch: "Wie geht es dir?" Dieser Mensch war sehr zufrieden und begann mit ihm zu reden. Also verlange keinen Respekt. Gib anderen Respekt. *Amāninā mānadena kīrtanīyaḥ sadā harīḥ* (Siksa 3): Wir sind nur dann bereit, den Namen Gottes zu nehmen, wenn wir jedem Respekt schenken und überhaupt keinen Respekt für uns selbst erwarten.

"Dies sind die grossartigen Eigenschaften, oh Arjuna, die göttlich, gütig, edel, hervorragend bezeichnet werden können."

Aber was sind die Eigenschaften, die nicht göttlich sind? Sie sind praktisch das Gegenteil dieser edlen Eigenschaften, die als einen spirituellen Sucher, Heiligen und Weisen schmückend dargestellt werden.

Dambhaḥ (16.4) heisst prahlerisch eine Show zu machen - eine Show aus dem zu machen, was es nicht wirklich gibt. *Dambhaḥ* ist eine Show von etwas, was es

nicht gibt. *Darpaḥ* ist Stolz über etwas, was es schon gibt. Also gibt es bei beiden Arten eine Show. Der einzige Unterschied ist, dass es in einem Fall nichts gibt und es im anderen Fall etwas gibt, aber es ist eine grosse Vorführung, eine Ankündigung und prahlerische Werbung für die eigene grossartige Wichtigkeit. *Darpaḥ* ist *garva*, Stolz; *dambhaḥ* ist prahlerisches Verhalten - *dambhaḥ darpaḥ*.

Abhimāna heisst sehr mit sich selbst beschäftigt zu sein, immer an sich selbst zu denken, immer in den Spiegel zu schauen; selbstverliebt zu sein, und sich vorzustellen, dass alle Leute nur an uns denken, während niemand an uns denkt. Dies ist *abhimāna*, zu viel Egoismus, Beschäftigung mit sich selbst.

Krodhaḥ ist Zorn, wie ich erwähnt habe. Lord Krishna bezieht sich noch einmal darauf.

Pāruṣyam ist Grausamkeit, eine grausame Natur. Wir sind sehr glücklich über das Leiden anderer Menschen. Selbst wenn wir nicht tatsächlich eine Handlung der Grausamkeit ausüben, hätten wir gerne, dass sie von jemand anderem getan wird. Oder wenn wir es selbst tun, ist es noch besser. Dies wird eine sadistische Haltung genannt. Masochismus heisst Freude an unserem eigenen Leiden zu haben, und Sadismus heisst Freude zu haben, wenn man anderen Leid zufügt. Wir sollten weder ein Sadist noch ein Masochist sein. *Pāruṣyam* ist Grausamkeit. Lass diese Eigenschaft nicht in uns sein.

Ajñānaṁ bedeutet Unwissenheit, die die Grundlage aller verkehrten Wahrnehmung von Dingen und der falschen Bewertung der Welt ist - ein Mangel an spirituellem Wissen.

Von jemandem, der mit diesen Eigenschaften geboren wird, kann man sagen, dass er durch *asurische* Eigenschaften gekennzeichnet ist. Diese *asurischen* Eigenschaften und dämonischen Naturen, die in diesem Kapitel beschrieben werden, sind nicht tatsächlich Beschreibungen von Dämonen selbst. Sie sind Beschreibungen von menschlichen Wesen, die sich wie Dämonen verhalten und alle Eigenschaften eines *rakshasa* haben, oder von jemandem, der Schmerzen verursacht, einem Mörder, Ausbeuter und Zerstörer. Die guten Eigenschaften und die ungöttlichen Eigenschaften sind deshalb Beschreibungen menschlicher Wesen. Sie gelten für jeden - für mich, für dich und für jeden.

Daivī saṁpad vimokṣāya (16.5): "Wenn du diese göttlichen Eigenschaften in deinem täglichen Leben annimmst, dann werden sie dich Stufe um Stufe zur endgültigen Befreiung führen." *Nibandhāyāsurī matā*: "Aber wenn du bei den ungöttlichen Eigenschaften Zuflucht nimmst, wirst du jeden Tag an Hand und Fuss immer mehr gebunden werden, bis es schwierig für dich sein wird, dich aus dieser Bindung zu befreien. Arjuna! Fürchte dich nicht. Du bist mit göttlichen Eigenschaften geboren." Arjuna mag sich gefragt haben, in welche Kategorie er gehört. *Mā śucaḥ*: "Fürchte dich nicht. Trauere nicht." *Saṁpadaṁ daivīm abhijāto'si*: "Du bist mit göttlichen Eigenschaften geboren. Du bist deiner Natur nach wirklich gut und vornehm. Du bist eine göttliche Person."

Dvau bhūtasargau lokesmin (16.6): Zwei Eigenschaften sind in dieser Welt vorhanden. Lebende Wesen können in die Guten und die Schlechten klassifiziert werden, die Edlen und die Unedlen, die Göttlichen und die Ungöttlichen, die Heiligen und die Dämonischen - *daiva āsura eva ca*.

Daivo vistaraśaḥ prokta: "Jetzt habe ich dir gegenüber in den früheren Versen etwas über die guten Eigenschaften erwähnt, heilige Eigenschaften, göttliche Eigenschaften." Lord Krishna ist nicht wirklich ins Detail gegangen, aber dennoch sagt er "Ich bin hinsichtlich der guten Eigenschaften ins Detail gegangen." Aber eigentlich geht er mehr ins Detail bei der Beschreibung der dämonischen Eigenschaften *Daivo vistaraśaḥ prokta āsuraṁ pārtha me śṛṇu*: "Jetzt werde ich dir sagen, wie sich dämonische Menschen verhalten."

Eigentlich ist es nicht notwendig etwas über diese dämonischen Eigenschaften zu lesen, weil wir sie jeden Tag sehen und über sie in den Zeitungen etc. lesen. Wenn wir zum Marktplatz gehen, zum Busstand, zum Bahnhof oder anderen Orten, dann finden wir einige Eigenschaften dieser Art; wir können sie sehen. Aber wir können auch über sie lesen, wie sie vor tausenden von Jahren in der Bhagavadgita vorweggenommen wurden.

Pravṛttiṁ ca nivṛttiṁ ca janā na vidur āsurāḥ (16.7): Weder wissen diese Menschen mit *asurischen* Eigenschaften was zu tun ist, noch wissen sie, was nicht zu tun ist. Mit ihren Vorstellungen, mit dem Druck des Moments, beschäftigen sie sich plötzlich damit, etwas zu tun und sind dann schliesslich traurig. Sie kennen nicht die Pros und Kontras einer Beschäftigung oder eines Projektes oder einer Unternehmung. Weil sie nicht wissen, welches die anzuwendende Methode für eine erfolgreiche Weise zu leben ist, irren sie in der Wahl ihrer Mittel und der Wege, Dinge in der Welt zu tun, und sind dann später traurig. *Ca janā na vidur āsurāḥ*: Was *pravritti* ist, was *nivritti* ist, was getan werden soll und was nicht getan werden soll ist ihnen nicht bekannt.

Na śaucaṁ: Sehr unrein sind ihre Gewohnheiten, schmutzig ist ihr Verhalten - sowohl innerlich als auch äusserlich. Wir würden ihnen nicht nahe kommen wollen aufgrund ihres unreinen Verhaltens. *Na śaucaṁ nāpi cācāraḥ*: Sie haben kein gutes Betragen, keine spezielle Tagesroutine, und sie sind sich solch einer Sache wie Ordnung, Sauberkeit nicht bewusst - blitzblank sein, wie wir sagen. All diese Dinge sind ihnen unbekannt. Sie handeln einfach ihren Wünschen gemäss.

Na satyaṁ teṣu vidyate bedeutet keine Wahrhaftigkeit. Sie sagen alles, was sie mögen, vorausgesetzt, dass sie etwas daraus rausholen können, selbst wenn es bedeutet andere Leute auszubeuten oder sogar zu zerstören. Ausbeutung ist psychologisches Töten, und abgesehen davon können sie tatsächlich der Existenz von Menschen einen Schlag versetzen, aufgrund der falschen Vorstellung, dass Unwahrheit und Ausbeutung in dieser Welt Erfolg haben.

Asatyam apratiṣṭhaṁ te jagad āhur anīśvaram (16.8): Sie glauben nicht an Gott. Die Welt ist in sich selbst vollständig. Warum sollte es einen Schöpfer der Welt geben? Die fünf Elemente bilden diesen Körper. Gott hat diesen Körper nicht gemacht. Der Körper ist nur aus diesem materiellen Stoff gemacht, und er hat keinen transzendenten Träger, wie andere es sagen könnten. *Apratiṣṭhaṁ*: Er hat keinen transzendenten Träger, und es gibt keinen Gott dahinter. Deshalb ist er seiner Natur nach vergänglich. Er ist letztendlich unwirklich, und deshalb gibt es keine Notwendigkeit, mit irgendetwas in dieser Welt zurechtzukommen, aufgrund der einfachen Tatsache, dass es kein herrschendes Prinzip in dieser Welt gibt. Es gibt niemanden, um uns zu bestrafen. Es gibt keinen Gott, keinen

Herrscher, keine Verwaltung, und die Welt selbst ist ein unwirkliches Phantom, darum machen wir, was wir wollen.

Asatyam apratiṣṭhaṁ te jagad āhur anīśvaram, apara-sparasaṁbhūtaṁ kim anyat kāmahaitukam: Sie denken, dass die Geburt der Wesen - das ins Daseinkommen aller Existenzen in dieser Welt - nicht aufgrund des Willens Gottes geschieht, weil Gott nicht existiert. Es ist nur eine chemische Kombination, das Zusammenkommen der Eigenschaften, der positiven und negativen, aufgrund der Begierden und Leidenschaften von Leuten. Das Zusammentreffen von Männern und Frauen, und von Eigenschaften, die positiv und negativ sind, und solch anderer Kombinationen, sowohl biologischer als auch chemischer, sind die Ursachen des ins Daseinkommens von allem in dieser Welt. Es gibt keinen überirdischen Schöpfer, und es gibt kein transzendentes Wesen.

Etāṁ dṛṣṭim avaṣṭabhya naṣṭātmāno'lpabuddhayaḥ, prabhavanty ugrakarmāṇaḥ kṣayāya jagato'hitāḥ (16.9): Sie werden zu Terroristen - *ugrakarmāṇaḥ*. Sie sind ein Schrecken für jeden, weil sie eine Vision des Lebens haben, die zur eigenen Befriedigung und der Zerstörung jedes anderen ausser ihnen selbst entschlossen ist. *Naṣṭātmānaḥ*: Sie haben ihre eigene Seele verloren, und sie können nicht sehen, dass es in jedem anderen eine Seele gibt. Insofern es keine Seele gibt - sie haben sie verloren, und sie können sich keine Seele in irgendjemand anderem ausser ihnen selbst vorstellen - sehen sie keinen Wert im menschlichen Leben. Es gibt kein menschliches Gefühl, es gibt keinen Respekt für die Menschheit, es gibt keine Notwendigkeit, für das Wohlergehen anderer Menschen zu arbeiten, weil die Vision anderer Menschen auch die Wahrnehmung der Menschlichkeit in ihnen erfordert, während die Vision dieser Menschen, die inkarnierter Terror sind, eine verzehrende Haltung ist und keine kreative Haltung; deshalb scheinen sie wahrlich Inkarnationen vehementer Gewalt und Zerstörung zu sein.

Naṣṭa-ātmānaḥ alpabuddhayaḥ bedeutet jemand, der keinen Kopf zum Denken hat. *Ugrakarmāṇaḥ*: Sie werden sehr gefährlich und fähig zu gewalttätigen Handlungen. Sie sind offensichtlich auf die Beseitigung allen Lebens auf dieser Welt aus. Dies sind die Despoten und die Tyrannen, die die Geschichte manchmal gesehen hat. Sie wollen nicht, dass irgendjemand anderes lebt ausser ihnen selbst. *Jagataḥ ahitāḥ*: Sie sind die Menschen, die der Welt grosse Ungerechtigkeit antun.

Kāmam āśritya duṣpūraṁ (16.10): Ihre Begierden sind endlos. Unstillbare Sehnsucht und Leidenschaft ist ihre Eigenschaft. *Dambhamānamadānvitāḥ*: Ich habe schon erwähnt, dass *dambhaḥ* Eitelkeit ist; Egoismus, Anmassung und Stolz sind ihre Eigenschaften. *Mohād gṛhītvāsadgrāhān*: Sie haben Ideologien, die vollkommen materialistisch sind, sinnlich, äusserlich und auf schlimmste Weise hedonistisch. *Dambhamānamadānvitāḥ mohād gṛhītvāsadgrāhān*: Ihre Ideologie - die Philosophie des Lebens, das sie führen - ist etwas, was ihren Egos angenehm ist und vollkommen zerstörerisch für die höheren, wirklichen Werte des Lebens, die spirituelles Erwachen sind, dem sie vollständig entgegengesetzt sind. *Mohād gṛhītvāsadgrāhān pravartante'śucivratāḥ*: Ihre Vorsätze sind unrein. Wie könnte es im Geist solcher Leute irgendeine Art von reiner Absicht geben?

Cintām aparimeyāṁ ca pralayāntām upāśritāḥ (16.11): Sie sind besorgt, gereizt und immer in einem Zustand von Ängstlichkeit, die sie sogar bis zum Ende ihres Lebens verfolgen wird. Es gibt nicht einmal einen Moment der Ruhe und des Friedens in ihrem Geist. *Kāmopabhogaparamā etāvad iti niścitāḥ*: Während es Leben gibt, trinke Ghee und kaufe Köstlichkeiten, indem du dir Geld von anderen Menschen leihst, weil nichts geschieht, wenn der Körper stirbt. Dies ist die Charvaka Lehre, eine materialistische Einstellung des Genusses. "Ich muss alle Dinge geniessen; alle Güter sollten mir gehören, und es gibt keinen anderen Wert in dieser Welt. Die Freude der Sinne und die Befriedigung des Geistes und des Egos - dies sind die höchsten Werte des Lebens." Und um diese morbiden Absichten zu erfüllen bleiben sie in einem Zustand der Rastlosigkeit und Agonie, was nur mit ihrem Tod enden wird. *Kāmopabhogaparamā etāvad iti niścitāḥ*: Diese Eigenschaften gelten in einem gewissen Ausmass für den rein hedonistischen Materialismus und für das, was manchmal als die Charvaka Lehre bekannt ist.

Āśāpāśaśatair baddhāḥ (16.12) bedeutet voller Begierden. Sie sind gebunden mit dem Strick endloser Gelüste nach Dingen, die sie nicht einmal erlangen können, selbst wenn sie tausende von Jahren leben. *Kāmakrodhaparāyaṇāḥ*: Sie sind auf Zorn, Leidenschaft und Begierde aus. *Īhante kāmabhogārtham anyāyenārthasañcayān*: Für die Erfüllung ihrer eigenen Begierden und groben Gelüste kümmern sie sich nicht darum, wenn sie mit allen möglichen Mitteln Reichtum anhäufen. Das Ziel rechtfertigt die Mittel, darum können sie alle Mittel anwenden, vorausgesetzt, dass sie den Schatz des Reichtums bekommen. *Anyāyena*: Sie versuchen mit unlauteren Mitteln Reichtum anzuhäufen - *ārthasañcayān*.

Idam adya mayā labdham (16.13): "Schau wie reich ich bin. So viel habe ich, und ich werde später noch mehr haben. So viele Millionen sind dort, aber einige Millionen mehr müssen noch dazukommen." *Idam adya mayā labdham*: "Ich habe dieses jetzt." *Imaṁ prāpsye manoratham*: "Ich werde später mehr haben. Auf welche Weise bekomme ich mehr?" Dies ist die Geschäftsmentalität. Sie haben so viel, mehr als sie brauchen, aber das ist nicht genug. Sie wollen mehr. "Ich muss mein Geschäft immer mehr vergrössern, mehr und mehr, mehr und mehr." Und er macht seinen letzten Atemzug mit der Begierde, mehr und mehr zu erlangen. *Idam asti*: "Dies gehört mir." *Idam api me*: "All dies gehört mir." *Bhaviṣyati punar dhanam*: "Ich werde mehr Reichtum anhäufen."

Asau mayā hataḥ śatruḥ (16.14): "Ich habe diesen Feind vernichtet und ich werde auch die anderen Feinde in ein paar Tagen vernichten. Ich werde keinen Gegner vor mir haben." *Haniṣye cāparān api*: "Dieser Gegner ist ins Land der Ewigkeit gegangen, und ich habe die Leben all meiner Gegner verkürzt." *Īśvaro'aham*: "Ich bin der Herr. Wer kann vor mir bestehen? Lass sie kommen und ihre Macht zeigen. Ich werde mich um sie kümmern." *Ahaṁ bhogī*: "Ich werde all die Sachen haben, die zu einem angenehmen Leben gehören." *Siddhohaṁ*: Ich habe alle Vollkommenheit erreicht." Ravana war in einem gewissen Masse so. Charvaka und Ravana hatten beide diese Eigenschaften. Ravana dachte, dass er der Herr der drei Welten sei, und er hatte all die Genüsse

der Himmlischen. Er dachte, er sei eine vollkommene Person, dass niemand ihm gleichkommen könne, gar nicht davon zu sprechen, ihm überlegen zu sein. *Balavān*: Ich bin sehr stark, und ich bin gesegnet, wahrlich äusserst gesegnet."

Āḍhyo'bhijanavān asmi (16.15): "Ich bin in eine edle Familie geboren." Alle reichen Leute scheinen aus edlen Familien zu kommen. *Āḍhyaḥ*: "Ich bin sehr wohlhabend. Es fehlt mir an nichts." *Ko'nyo'sti sadṛśo mayā*: "Wer ist mir in dieser Welt gleich?" Ich denke, dass vielleicht Leute wie Hiranyakasipu, Ravana und andere diejenigen waren, die Lord Krishna im Geist hatte, als er die Eigenschaften dieser schrecklichen Natur beschrieb. *Yakṣye*: Selbst solche Dämonen wie Ravana, Hiranyakasipu, Bali Chakravarti und andere haben in Wohltätigkeit gegeben, aber es war alles dämonische Wohltätigkeit. All dies fällt unter die Kategorie "Ich werde opfern. Ich werde geniessen."

Mohajālasamāvṛtāḥ (16.16): So verfangen sie sich, völlig in ihrem Geist getäuscht, im Netz der Illusion dieser Welt.

Diskurs 45

Das sechzehnte Kapitel endet: Was ist angemessen und was ist unangemessen in unserem Leben

anekacittavibhrāntā mohajālasamāvṛtāḥ
prasaktāḥ kāmabhogeṣu patanti narake'śucau (16.16)
ātmasaṁbhāvitāḥ stabdhā dhanamānamadānvitāḥ
yajante nāmayajñais te dambhenāvidhipūrvakam (16.17)
ahaṅkāraṁ balaṁ darpaṁ kāmaṁ krodhaṁ ca saṁśritāḥ
mām ātmaparadeheṣu pradviṣanto'bhyasūyakāḥ (16.18)
tān ahaṁ dviṣataḥ krurān saṁsāreṣu narādhamān
kṣipāmyajasram aśubhān āsurīṣveva yoniṣu (16.19)
āsurīṁ yonim āpannā mūḍhā janmani janmani
mām aprāpyaiva kaunteya tato yāntyadhamāṁ gatim (16.20)
trividhaṁ narakasyedaṁ dvāraṁ nāśanam ātmanaḥ
kāmaḥ krodhas tathā lobhas tasmād tat trayaṁ tyajet (16.21)

Im Zusammenhang der Beschreibung der göttlichen und ungöttlichen Eigenschaften, die die menschlichen Wesen charakterisieren, ist vom Herrn viel gesagt worden über diese Tendenzen in Menschen, die es ihnen einerseits ermöglichen, sich auf das Zentrum des Universums zuzubewegen und die andererseits ihre Aufmerksamkeit in Richtung der Peripherie des Universums ablenken. Die ungöttlichen Elemente sind diejenigen Kräfte in der Natur und auch in Individuen, die zu Äusserem neigen und ins Extrem der Verwicklung mit Raum, Zeit und Objekten gehen. Die andere Kategorie von Personen unterscheidet sich vollständig von den zuerst erwähnten, in dem Sinne, dass sie nach innen tendieren, zu eben dem Zentrum der Selbstheit des Universums, das das Gegenteil von den Objekten ist, die dämonische Naturen anziehen.

Während es im Falle derjenigen, die mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet sind, Freude dabei gibt, das eigene Selbst zu betreten, gibt es Sorge bei einer inneren Kontemplation im Falle von Menschen, die in einer äusseren Richtung herumrennen wollen, hin zu immer mehr Kontakt mit den Sinnesobjekten. Aufgrund von intensivem Egoismus - *ahamkaram, balam, darpam*, etc. - mit Egoismus, mit Stolz, mit Eitelkeit, mit Zorn, mit unstillbarem Wunsch, den Sinnen zu frönen - betrachten sie sich als das Ein und Alles in der Macht, die sie auszuüben scheinen und sind despotisch in ihrem Verhalten und grausam in ihrer Haltung gegenüber anderen Menschen. Solche gefährden nicht nur das Leben anderer Menschen, sondern auch ihr eigenes Leben.

Diejenigen, die versuchen anderen zu schaden, versuchen unabsichtlich auch sich selbst zu schaden - ein Schaden, der heute oder morgen über sie kommen kann. Das ist so, weil das, was wir anderen zufügen, uns auf dieselbe Weise zugefügt werden wird. Die Welt ist ein organisches Miteinander von Vollkommenheit und ein Gleichgewicht der Kräfte, so dass jede Art von Einmischung von einem Teil ins das Ganze, zu dem es gehört, solch eine Reaktion

in Gang setzen wird, dass die Einmischung in gleicher Münze zurückgezahlt werden wird.

Oft scheint das Böse zu überleben und prächtiger zu gedeihen als das Gute in dieser Welt, aber wenn die Mühlen Gottes kräftig zu mahlen beginnen, werden die bösen Kräfte ihren Anteil bekommen - wenn auch langsam, aber sehr genau. So ist der Hinweis auf die Konsequenzen, die sich aus äusserstem Egoismus und bösem Handeln ergeben, hier in diesen Versen.

Solche Personen, die sowohl für sich selbst als auch für andere gefährlich sind, und die in ihrer Haltung Dingen gegenüber verletzend sind, gehen in die niedrigeren Regionen. Sie nehmen Geburt in niedrigeren Arten von Lebewesen, was einerseits das Bewusstsein auslöscht, mit dem menschliche Wesen in der Regel ausgestattet sind, und andererseits leiden sie wie Insekten, wie Reptilien, wie Tiere, die nur Körperbewusstsein haben, und bei denen es kein Bewusstsein des Selbst gibt. Geschöpfe unter dem Menschen haben nicht das Vorrecht, die Existenz dessen, was über der Menschheit ist, was über ihnen ist, zu schlussfolgern. Das Tier kann nur seine eigene Umgebung denken, sein eigenes Reich, seinen eigenen Körper, seine eigenen Instinkte. Es hat nicht die Fähigkeit zum logischen Schlussfolgern, um die Pros und Kontras abzuwägen und Schlüsse zu ziehen. Es ist die menschliche Vernunft, die die Fähigkeit hat, nicht nur zu verstehen, was jetzt geschieht, sondern auch durch Ableitung aus den Vorkommnissen und den Erfahrungen des Moments Schlussfolgerungen zu ziehen. Diese Vorrechte der Menschheit werden aufgrund der Vorherrschaft von *rajasischen* und *tamasischen* Eigenschaften weggewischt werden, die Menschen manchmal aufgrund intensivem Egoismus in ihrer Natur annehmen - indem sie sich arrogant, tyrannisch, selbstsüchtig verhalten, was sie zu niedrigeren *yonis* oder Arten von Geburten führen wird. Sie können sogar zur Hölle gehen, was die niedrigste der Regionen ist.

Āsurīṁ yonim āpannā (16.20): Diese unglücklichen Seelen, die in den Bauch von *asuras* eingehen - das heisst, vollkommen ungöttlichen Charakteren - mögen immer und immer wieder in Zyklen der Wiedergeburt eingehen, sozusagen endlos, und mögen die Hoffnung auf Erlösung für eine unendliche Zeitspanne verlieren.

Wie wir sehr gut wissen, wird der Weg zur Hölle, das Tor zur Hölle, hier als dreifach erwähnt, so wie im dritten Kapitel darauf Bezug genommen wurde. *Kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇa samudbhavaḥ, mahāśano mahāpāpmā viddhyenam iha vairiṇam* (3.37): Wenn du irgendeinen Feind in dieser Welt hast, dann ist dein Feind dein Instinkt für Zuneigung und Abneigung, Leidenschaft und Zorn. *Trividhaṁ narakasyedaṁ dvāraṁ nāśanam ātmanaḥ* (16.21): Die selbstzerstörerischen Wege zur Hölle, die Tore zur Hölle sind *kama, krodha* und *lobha*: Gier, unstillbare Begierde und Zorn. Das eine führt automatisch zum anderen. Wenn es Begierde gibt, dann folgen die beiden anderen automatisch.

Die Tendenz, soviel Dinge aus der Welt wie möglich zu ergreifen und niemals mit irgendeiner Art von Besitz oder irgendeiner Menge von Besitztümern zufrieden zu sein, ist Gier. Zorn ist natürlich Vergeltung im Hinblick auf irgendein Hindernis für die Erfüllung von Begierden. Und Begierde ist uns wohlbekannt.

Etat trayaṁ tyajet: Deshalb müssen wir sehr sorgfältig diese drei Eigenschaften - *kama, krodha* und *lobha* - in der menschlichen Natur vermeiden, weil diese die Torwege zur Hölle sind. *Dvāraṁ nāśanam ātmanaḥ*: Sie zerstören sozusagen das Selbst und stürzen das Individuum in die subhumanen Reiche.

Etair vimuktaḥ kaunteya tamodvārais tribhir naraḥ, ācaraty ātmanaḥ śreyas tato yāti parāṁ gatim (16.22): Befreit von den drei Arten von Eigenschaften - *kama, krodha* und *lobha* - arbeitet man für das eigene Wohlergehen mit dem richtigen Verständnis wie man sich im Leben verhalten soll, um das spirituelle Ziel zu erreichen. Man beginnt zu erkennen und im Geist zu halten, was wirklich das eigene Wohl ist. Die meisten Menschen wissen nicht, was gut für sie ist. Sie haben eine verblindete Sicht von Dingen, eine verzerrte Sicht von Dingen, die sie an Dinge glauben lässt, die in Wirklichkeit nicht dauerhaft sind, und an der Existenz von Dingen zweifeln lässt, die es wirklich gibt. Aber hier wird eine Person, die frei von diesen Eigenschaften von *kama, krodha* und *lobha* ist, automatisch in ihrer Natur gereinigt werden, und dieser gereinigte Geist wird in sich das für das Erreichen des grossen Ziels des Lebens notwendige Streben spiegeln. *Tato yati param gatim*: Man erreicht automatisch den höchsten Zustand.

Vartate kāmakārataḥ (16.23): Man sollte nicht gemäss den eigenen Wünschen und Neigungen handeln. Wir sollten Dinge nicht einfach nur tun, weil sie sich uns anbieten. Es gibt bestimmte Normen, die von den Meistern der Vorzeit festgelegt wurden, die ihre Erfahrungen und ihre Eindrücke in den Shastras genannten Texten - wie den Vedas, den Upanishaden, der Gita und den Smritis - aufgezeichnet haben. Diese Shastras geben uns eine Norm des Betragens und Verhaltens, die im Licht des höchsten Ziels des Lebens vorgeschrieben werden. Die Shastras oder Schriften legen die Notwendigkeit dar, sich in einen harmonischen Zustand der Dinge im Kontext von Dharma, *artha, kama* und Moksha zu versetzen.

Sehr wenige Menschen haben auch nur von diesen Namen gehört: Dharma, *artha, kama,* Moksha. Diese sind sozusagen die vier Füsse der Struktur des menschlichen Lebens. Für gewöhnlich werden aus dem eigenen Nachdenken diese Vorstellungen normalerweise nicht entstehen. Die normale Weise, Dinge zu betrachten, die Ansicht von Dingen, die auf unserem unabhängigen Denken beruht, ist materiell ausgerichtet, sinnlich orientiert und von Begierden erfüllt. Daher wird die Notwendigkeit, die Vorschriften der Shastras hinzuzuziehen und gemäss diesen zu handeln hier als zwingend betrachtet.

Die Notwendigkeit materieller Annehmlichkeiten ist etwas den Menschen Wohlbekanntes. Wir benötigen bestimmte materielle Annehmlichkeiten, aber wir können nicht so viel davon haben, dass es andere ihres gleichen Anteils in dieser Welt berauben würde. Wenn es eine spezifische Menge an materiellen Möglichkeiten in dieser Welt gibt, könnten wir sie anteilig zwischen den Menschen verteilen, gemäss ihrer Bedürfnisse, gemäss ihres Status und gemäss der Beziehung, die zwischen ihnen und anderen Menschen besteht. Aber nicht zu akzeptieren, dass andere auch ein Bedürfnis nach ähnlichen Dingen haben, die Existenz von anderen und ihr Wohlergehen nicht zu respektieren, wäre auch

dem eigenen Wohl entgegengesetzt. Dies ist so, weil eine Person, die zu viel fordert alles verlieren kann - wie die Person, die eine goldene Axt wollte und auch die eiserne Axt verlor.

Deshalb wird Dharma für ein beschränkendes Gebot gehalten, ein Prinzip von Begrenzungen für die Begierden nach materiellen Bedürfnissen, und *kama* ist die Notwendigkeit für die Erfüllung emotionaler Bedürfnisse. Dharma setzt unserer Forderung nach Dingen in dieser Welt eine Grenze, egal ob materiell oder emotional, im Lichte des endgültigen Ziels aller Wesen, der Befreiung des Geistes, was Moksha ist. Daher gibt es eine innere organische Verbindung zwischen diesem Streben mit vier Facetten, die *purusharthas* genannt werden - Dharma, *artha, kama,* Moksha. Dies ist etwas, was nur aus den Schriften gewusst werden kann. Wir können diese Dinge nicht unabhängig denken.

Yaḥ śāstravidhim utsṛjya vartate kāmakārataḥ, na sa siddhim avāpnoti na sukhaṁ na parāṁ gatim: Wir werden keine Vollkommenheit erlangen, wenn wir die Schriften völlig ablehnen und versuchen, unseren eigenen Wünschen und Neigungen und Vorlieben nach zu handeln, die sich von Augenblick zu Augenblick verändern, entsprechend der Schwäche unserer Vernunft. *Na sukhaṁ na parāṁ gatim*: Solch eine Person kann nicht glücklich sein. Eine Person, die in ihrem Verhalten total unabhängig ist, die sich nicht um das Wohlergehen anderer kümmert, und die die Anweisungen der grossen Schriften nicht beachtet, die das Wohlergehen von jedem wollen, solch eine Person wird keinen Erfolg in dieser Welt ernten, noch wird es ihr möglich sein, in dieser Welt glücklich zu sein - *na sa siddhim avāpnoti na sukhaṁ na parāṁ gatim*.

"Deshalb, oh Arjuna, ist die Schrift die endgültige Autorität in Angelegenheiten des Zweifels." Die Manusmrti sagt, dass der Veda immer die höchste Autorität ist, wenn wir irgendeine Art von *dharmasankata* oder Zweifel hinsichtlich einer Entscheidung haben, was in unserem Leben angemessen oder unangemessen ist. Aber wenn es schwierig ist, in den Vedas eine Antwort für die kleinen Schwierigkeiten zu finden, die wir in unserem Leben haben, was sollten wir dann tun? Wir müssen die Smritis aufsuchen, wie Manu Smriti, Yajnavalkya Smriti, Parasara Smriti etc., die in mehr Einzelheiten von den Schwierigkeiten der menschlichen Natur in einer grösseren Dimension als die Veda Samhitas handeln. Wenn wir nicht einmal dort eine Lösung finden, weil es heutzutage einige besondere Schwierigkeiten gibt, an die Manu, Yajnavalkya und Parasara vielleicht nicht gedacht haben, was sollten wir dann tun? Wir sollten überlegen, wie grosse Menschen, Heilige und Weise, in dieser Welt gelebt haben. Wie wir müssen auch sie durch Kummer und Aufruhr gegangen sein. Wir sollten die Erfahrungen von grossen Heiligen und Weisen bestrachten - Vaishnavas, Saivas, Saktas oder was auch immer sie sein mögen - und schauen, wie sich verhalten haben, als sie mit Problemen unterschiedlicher Art konfrontiert waren. Das wird eine Lösung für uns sein. "Was tat dieser grosse Heilige, als er diese Art von Schwierigkeit hatte? Oh! Ich verstehe. So sollte ich mich verhalten."

Aber nimm an, wir hätten solch eine spezielle, fantastische Schwierigkeit, deren Lösung nicht in den Vedas oder in den Smritis gefunden werden kann, und selbst Heilige sind nicht durch diese Erfahrung gegangen, dann sollten wir zu

unserem Guru gehen. Wenn wir keinen Guru haben, sollten wir unsere Augen schliessen und den Atman fragen "Was ist gut für mich?". Wenn wir ehrlich und ernsthaft und reumütig sind, wird das innere Licht uns sagen, was gut für uns ist. Es wird jedoch hauptsächlich das Shastra als Führer angesehen. Sieh nur, wie erleuchtend die Bhagavadgita ist! Wir wollen sie immer wieder lesen. Wir werfen sie nicht weg und sagen, dass wir alles wissen. Niemand sagt das. Was wissen wir? Wir können nichts wissen, was nicht vor unseren Augen ist. Aber Wirklichkeiten sind diejenigen, die für die Augen unsichtbar sind. Das Wirkliche ist unsichtbar; und das Sichtbare kann nicht als wirklich betrachtet werden.

Daher wird ein Shastra als ein grosses *pramana* betrachtet, eine Autorität für uns in Angelegenheiten, in denen wir hinsichtlich dessen zweifeln, was für uns angemessen und unangemessen ist. *Kāryākāryavyavasthitau jñātvā śāstravidhānok-taṁ* (16.24): Die Autorität ist Shastra. *Karma kartum ihārhasi*: "Weil du weisst, dass es einen grossartigen Führer in der Gestalt einer Schrift, eines Shastras für dich gibt, tu, was richtig ist, und beschäftige dich im richtigen Handeln." Dies ist die Schlussfolgerung des sechzehnten Kapitels, das Daiva Asura Sampad Vibhaga Yoga genannt wird.

Diskurs 46

Das siebzehnte Kapitel beginnt: Der dreifache Charakter des Glaubens

Das Wort „*shastra*“ ging so stark in den Geist von Arjuna ein, dass es einen Zweifel in seinem Geist entstehen liess, der zu seiner Frage am Beginn des siebzehnten Kapitels führte. *Ye śāstravidhim utsṛjya yajante śraddhayānvitāḥ, teṣāṁ niṣṭhā tu kā kṛṣṇa sattvamāho rajastamaḥ* (17.1): Arjuna fragt: „Oh Herr! Diejenigen, die nicht den Anweisungen der Schriften folgen, aber mit Glauben arbeiten, was sagst Du über sie? Sind sie *sattvisch* oder *rajasisch* oder *tamasisch*? In welche Kategorie fallen sie? Diejenigen, die einen starken Glauben haben und etwas ehrlich tun, ohne die Schriften zu Rate zu ziehen – betrachtest Du sie als *sattvische* Menschen? Sind sie gute oder schlechte Menschen? Was ist Deine Meinung?"

Dies ist eine sehr umstrittene Frage, die von Arjuna gestellt wird, auf die Sri Krishna eine sehr abschweifende Antwort gibt. Wir müssen die Bedeutung zwischen den Zeilen lesen um herauszufinden, was genau mit dieser Antwort gemeint ist, weil eine direkte Antwort auf die Frage nicht gegeben wird. Die Konsequenz einer direkten Antwort scheint es in den folgenden Versen zu geben, und wir müssen unsere eigenen Schlussfolgerungen ziehen, was die direkte Antwort wäre, indem wir die Verse lesen, die Sri Bhagavan spricht – *śrībhagavānuvāca* – und die auf Arjunas Frage folgen.

Trividhā bhavati śraddhā (17.2): „Du sagst ‘Glaube‘. Du fragst nach Menschen, die Glauben haben, aber nicht die Schriften zu Rate ziehen. Nun, ich werde dir etwas sagen. Du sagtest, dass es Menschen mit Glauben gibt, aber was für eine Art von Glauben? Es gibt *sattvischen* Glauben, *rajasischen* Glauben und *tamasischen* Glauben. Darum können wir nicht eine einseitige Aussage über die Menschen machen, die Glauben haben. Wir müssen auch berücksichtigen, was für eine Art Glaube es ist, den sie haben.“ *Sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti tāṁ śṛṇu*: „Jetzt höre mir zu. Ich werde dir sagen, was *sattvischer* Glaube ist, was *rajasischer* Glaube ist und was *tamasischer* Glaube ist. Der Glaube entsteht in der Person gemäss ihrer eigenen Natur.“

Hier wird auf eine in einem gewissen Umfang sehr direkte Antwort hingewiesen. Es nützt nichts zu sagen „Ich habe einen Glauben an diese Sache, und darum muss alles in Ordnung sein.“ Es muss nicht in Ordnung sein, selbst wenn wir Glauben daran haben, weil unser Glauben ein *tamasischer* oder *rajasischer* Glaube sein könnte. Es muss nicht notwendigerweise die Stimme dessen sein, was manchmal das innere Gewissen genannt wird, zu dem sich viele Leute flüchten und sagen „Mein Gewissen sagt das, und deshalb werde ich es tun.“ Der Tiger hat auch ein Gewissen, die Schlange hat ein Gewissen, der Skorpion hat ein Gewissen, der Kannibale hat ein Gewissen und ein Heiliger hat ein Gewissen. Denken wir, dass all diese Gewissen gleich sind? Also nützt es nichts, bloss zu sagen „Ich habe ein Gewissen und ich werde danach handeln.“

Unser Gewissen wird gemäss den Eigenschaften unserer Natur arbeiten. Jenachdem, was für eine Art Person wir sind, können wir wissen, was für eine Art von Glauben wir entwickeln könnten und wie unser Gewissen arbeitet. Deshalb sollten wir nicht einfach sagen „Mein Gewissen sagt.“ Man mag ein dämonisches Gewissen haben und deshalb ist es nicht genug, einfach zu sagen „mein Gewissen arbeitet.“ Daher ist zu sagen, dass Glaube vorherrscht und deshalb die Schriften nicht notwendig sind, auch nicht die richtige Weise, die Dinge zu betrachten, weil alles davon abhängt, auf was für eine Art von Glauben wir uns beziehen – ob er *sattvisch, rajasisch* oder *tamasisch* ist. Abhängig vom Charakter, dem Verhalten, der Substanz und der Essenz einer Person muss *sraddha* oder Glaube beurteilt werden.

Sattvānurūpā sarvasya śraddhā bhavati bhārata, śraddhā-mayo'yaṁ puruṣaḥ (17.3): Ein menschliches Wesen ist nichts anderes als ein Bündel von Glaubenssätzen. Die Vernunft wirkt nicht immer. Obwohl wir denken, dass wir vernünftige Menschen und hoch intellektuell sind, arbeiten wir tatsächlich in unserem alltäglichen Leben nicht gemäss der Intellektualität und der Vernunft. Wenn wir unser Verhalten sorgfältig beobachten, dann werden wir herausfinden, dass wir nur gemäss unserer Instinkte handeln. Wir haben bestimmte Instinkte, Vorlieben, Wünsche und Neigungen, Emotionen, Begierden, und wir versuchen, all diese inneren Instinkte durch eine Art umständliches intellektuelles Argument zu rechtfertigen. Deshalb nützt es nichts zu sagen, dass man ein intellektueller Philosoph ist, dass man vernünftig ist etc. Niemand kann vollständig vernünftig sein, unbeeinflusst durch einen Instinkt, der für die Schwächen des menschlichen Geistes charakteristisch ist.

Śraddhāmayoyaṁ puruṣaḥ: Also ist der Glaube natürlich in einer Person verkörpert. Alles was wir tun, ist entsprechend unserem Glauben und nicht notwendigerweise entsprechend unserer geachteten Vernunft. *Yo yacchraddhaḥ sa eva saḥ*: So wie unser Glaube ist, so ist unsere Person. Alles was wir tun, alles was wir sprechen, alles was wir denken, die Weise, auf die wir uns verhalten und die Ideologie, die von uns hochgehalten wird sind einige Hinweise darauf, was für eine Art von Person wir sind, und sind Hinweise darauf, was für eine Art von Glauben eine Person unterhält - *yo yacchraddhaḥ sa eva saḥ*.

Kurz, in nur zwei Versen, kommt die Antwort zu Arjuna wie eine Bombe. Dieser Satz von zwei Versen ist sehr konzentriert, und man könnte darüber eine Monographie schreiben und die Implikationen jedes verwendeten Wortes erklären. Obwohl die Antwort in nur zwei Versen zu sein scheint, sollte ich sagen, dass es eine vollständige Antwort ist, im prägnanten Ausdruck dieser beiden Verse.

Jetzt geht der Herr in die Einzelheiten der Art und Weise, wie *sattvischer, rajasischer* und *tamasischer* Glaube wirken. *Sattvische* Menschen verehren die Götter im Himmel. Ganesha, Devi, Durga, Lakshmi, Saraswati, Lord Siva, Vishnu, Narayana, Sivam Skanda sind die Götter, die sie verehren, wenn ihr Geist *sattvisch* ist. Nara-Narayana, Vyasa, Vasishtha – dies sind die von ihnen verehrten Wesen. *Yajante sāttvikā devān* (17.4): Erhabene transzendente Wirklichkeiten sind die Gegenstände von Menschen, die ihrer Natur nach *sattvisch* sind.

Yakṣarakṣāṁsi rājasāḥ: *Rajasische* Menschen verehren dämonische, niedrigere Geister, die sie wahrscheinlich mit sofortigen Ergebnissen segnen und dann besitzen sie sie und halten sie in Abhängigkeit. *Yakshas, rakshasa* und Halbgötter sind die Gegenstände der Verehrung von Menschen, die vollständig *rajasisch* sind, weil sie nicht auf die Segnung eines Gottes im Himmel warten können. Sie wollen, dass sofortige Ergebnisse folgen, daher gehen sie zu den geringeren Gottheiten. Aber Menschen mit *tamasischen* Eigenschaften verehren tatsächlich Dämonen – *bhutas, pretas* und Geister, die in der Luft hängen, durch Ouija-Bretter und Planchetten wirken, die tote Leute herbeirufen, die durch diejenigen sprechen, die dies zu ihrem Beruf machen. *Pretān bhūtagaṇāñś cānye yajante tāmasā janāḥ*: Dies ist die *tamasische* Lebensweise, bei der niedrige Geister als Gegenstände der Verehrung betrachtet werden. *Bhutas* und *pretas* sind ihre Gegenstände der Verehrung.

aśāstravihitaṁ ghoraṁ tapyante ye tapo janāḥ
dambhāhaṁkārasaṁyuktāḥ kāmarāgabalānvitāḥ(17.5)
karṣayantaḥ śarīrasthaṁ bhūtagrāmam acetasaḥ
māṁ caivāntaḥśarīrasthaṁ tān viddhyāsuraniścayān (17.6)

Es gibt Menschen, die sehr religiös zu sein scheinen, und die Askeseübungen von sehr schmerzvoller Natur üben zum Zwecke, den Menschen zu zeigen, dass sie hochentwickelte Individuen sind. Diese Qualen im Namen religiöser Askese werden nicht von den Shastras oder Schriften vorgeschrieben. Sie sind von schrecklicher Natur. Diese Leute, die diese Art von Verhalten im Namen der Religion annehmen, die aber durch ihre innere Eitelkeit motiviert sind, durch Egoismus, den Wunsch nach Beifall von den Menschen, mit einem Auge auf der Frucht oder dem Ergebnis, die dieser Art von *tapasya* folgen mögen, die die innere Seele quälen, sind vollständig getäuscht. Solche Menschen müssen als *asura nischayat* betrachtet werden. Sie verhalten sich wie *rakshasas* aufgrund der Vorherrschaft einer intensiv *rajasischen* Natur mit einem Hauch von *tamas*.

Selbst die Nahrung, die wir essen, ist von dreierlei Art. Sie kann in *sattva, rajas* und *tamas* unterteilt werden. *Āhāras tvapi sarvasya trividho bhavati priyaḥ, yajñas tapas tathā dānaṁ teṣāṁ bhedam imaṁ śṛṇu* (17.7): „Es gibt drei Arten von Nahrung – *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch*. Es gibt drei Arten von Opfer - *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch*. Es gibt drei Arten von *tapas* oder Askese - *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch*. Es gibt drei Arten von Wohltätigkeit oder Philantrophie, die auch als *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch* klassifiziert werden können. Ich werde dir sagen, was diese klassifizierten Formen sind.

Die Art von Nahrung, die dem System Energie gibt, die zur Verbesserung des Lebens beiträgt, die die Stärke im Körper steigert, die Gesundheit sicherstellt, die dem Geschmack gefällt und zu allen Zeiten erfreulich ist, die voller Köstlichkeit ist und bei der sich, wenn wir solche Nahrung essen, sozusagen das Herz öffnet – solche Nahrung ist *sattvisch*. *Āyuḥ sattva balārogya sukha prīti vivar dhanāḥ, rasyāḥ snigdhāḥ sthirā hṛdyā āhārāḥ sāttvikapriyāḥ* (17.8): Eine *sattvische* Diät ist das, was uns erfreut, wenn wir nur daran denken, was uns erfreut, wenn wir sie wirklich zu uns nehmen, und uns auch dann noch erfreut, nachdem wir sie gegessen haben. Ein alkoholisches Getränk mag uns am Anfang erfreuen, aber es

wird danach zu Sorgen führen. Aber eine *sattvische* Diät wird am Anfang, in der Mitte und auch am Ende erfreulich sein.

Eine *rajasische* Diät ist reizend, scharf, brennend und sehr herb in ihrer Wirkung auf das System. Sie verursacht eine brennende Empfindung zum Zeitpunkt, wenn man sie isst, und sie schädigt den Magen und sie kann sogar ein Magengeschwür erzeugen. Diese Diäten sind sehr begehrt bei Menschen, die ihrer Natur nach *rajasisch* sind. Aber *tamasische* Menschen wollen eine andere Art von Nahrung. Sie wollen keine frisch gekochte Nahrung, sie wollen nur das Essen von gestern. „Du hast Essen gebracht, das heute gekocht wurde. Nein, das kann ich nicht essen. Ich will Essen, das gestern gekocht wurde.“ Sie hätten lieber Reste vom Vortag als frisch gekochtes Essen. *Yātayāmaṁ* (7.10) bezieht sich nicht auf gestern gekochte Nahrung, sondern auf Nahrung, die vor drei oder vier Stunden gekocht wurde. Dies wird auch als eine *tamasische* Diät betrachtet. *Gatarasaṁ* ist Nahrung, deren Geschmack vergangen ist, weil sie zu lange aufbewahrt wurde. *Pūti* ist Nahrung, die dem Geschmack nicht angenehm ist und die fast stinkt. *Paryuṣitaṁ* ist Nahrung, die gestern gekocht wurde. *Ucchiṣṭam* sind Reste der Mahlzeit eines anderen. Sie sollten nicht gegessen werden. *Amedhyaṁ* ist sehr unreine Nahrung, die an einem schmutzigen Platz aufbewahrt wird, die von einem schmutzigen Menschen auf schmutzige Weise gekocht wird, mit einem unreinen Geist, mit Emotionen von Unglück, Spannung, Zorn und Abneigung. Von solchen Personen gekochte Nahrung sollte nicht gegessen werden. Dies ist *tamasische* Nahrung.

Jetzt geht der Herr in die Einzelheiten von *sattvischen* Opfern, *rajasischen* Opfern, *tamasischen* Opfern und der dreifachen Klassifikation von jedem gesegneten Gegenstand in dieser Welt.

Der Glaube ist von der Natur der Qualität, die in einer Person vorherrscht – nämlich *sattva, rajas* und *tamas*. Indem er auf mehr Einzelheiten dieses Themas einging, wurden unterschiedliche andere Dinge über die drei Arten von Nahrung, die drei Arten von *tapas*, die drei Arten von Verehrung etc. erwähnt.

Aphalāṅkṣibhir yajño vidhidṛṣṭo ya ijyate, yaṣṭavyameveti manaḥ samādhāya sa sāttvikaḥ (17.11): Das Opfer kann *sattvisch* genannt werden, das von denjenigen ausgeführt wird, die nicht erwarten, dass der Durchführung eine bestimmte Frucht folgen wird. Sie führen dieses Opfers gemäss den in den Vedas und den Brahmana Schriften niedergeschriebenen Regeln aus und führen diese Opfer nur deshalb aus, weil es für sie obligatorisch ist, diese Opfer zu machen. Diese obligatorischen Opfer sind im vierten Kapitel beschrieben worden - *daivam evāpare yajñaṁ yoginaḥ paryupāsate* (4.25) etc., das wir schon studiert haben. Weil es obligatorisch ist, muss es getan werden. Es ist eine Pflicht, dieses Opfer durchzuführen.

Es gibt eine Vielfalt an Opfern. Wir können uns die im vierten Kapitel gegebenen Einzelheiten wieder ins Gedächtnis rufen. In diesem Kapitel, und auch im folgenden Kapitel, wird eine kurze Aussage dazu gemacht, was tatsächlich obligatorisches Opfer ist. Das obligatorische Opfer wird als dreifältig erwähnt: *yajna, dana* und *tapas*.

„Es muss getan werden, und deshalb werde ich es tun.“ Meistens führen wir Opfer aus, weil wir aufgrund eines bestimmten Drucks aus der Umwelt dazu gezwungen werden. Freiwilliges Opfer ist das, was hier gewollt wird; wir machen es nicht widerwillig oder vermeiden es, wenn wir können.

Die hier erwähnten Opfer sind sowohl äusserlich als auch innerlich. Äussere Opfer sind diejenigen, die einem guten Haushälter auferlegt sind, und die er von der Zeit seiner Hochzeit bis zu seinem Tod ausführt. Er bewahrt drei Feuer namens *dakshinagni, ahavaniya* und *garhapatya*. *Gaharpatya, dakshinagni, ahavaniya* sind die drei Formen des heiligen Feuers, die zur Zeit der Hochzeit entzündet werden, und die immer am Brennen gehalten werden. Mit diesem Feuer soll die Verbrennung der Person durchgeführt werden, weil es der Glaube ist, wie es in den Schriften bestimmt ist, dass dieses Feuer sie zu den höheren Reichen bringen wird. Also müssen wir es tun.

Ein weiteres obligatorisches Opfer ist das *sandhya vandana*, die Gebete am frühen Morgen – Gayatri *japa* und Gebet an die Sonne – die dreimal oder wenigstens zweimal gemacht werden müssen. Wir können sagen, dass *sandhya vandana* ein obligatorisches Opfer ist, weil es eine spirituelle Hingabe an den grossen Herrn des Universums, Suryanarayana Bhagavan, ist, der Narayana innewohnt, die spirituelle höchste Wirklichkeit selbst. Beispiele für obligatorische Opfer für Haushälter sind *sandhya vandana* oder *pancha devata puja*.

Die *pancha devatas* sind Adhithyam, Ambikam, Vishnum, Gananatham und Maheswaram. Aditya ist Surya, Ambika ist Devi, Vishnu ist Narayana, Gananatham ist Ganesh und Maheswaram ist Siva. Diese fünf werden für die fünf grossen Götter gehalten, die jeder Haushälter in der *pancha devata puja* verehrt. Aus diesen grossen Göttern wählt die Person einen als seinen *ishta devata*, und das Bild oder das Abbild dieses bestimmten *devata* wird in die Mitte genommen, umgeben von den anderen Göttern. Wenn sie ein Devotee von Vishnu ist, dann stellt sie das Abbild von Vishnu ist das Zentrum und die anderen Abbilder darum herum. Wenn sie ein Devotee von Lord Siva ist, dann wird ein *lingam* in die Mitte gestellt und die anderen Bilder darum herum. Wenn sie ein Devotee von Suryanarayana ist, hat sie ein *sphatika lingam* als das zentrale Objekt der Verehrung. Wenn sie ein *devi bhakta* ist, dann hat sie ein *yantra*, das in er Mitte verehrt werden wird, und die anderen Götter werden aussen sein etc. Folglich wird es Ausführungen von Opfern geben, die obligatorisch sind und jeden Tag gemacht werden müssen – so wie *sandhya vandana*, Gayatri *japa*, *pancha devata puja* und die Verehrung der drei Feuer. Sie sind zwingend, sie müssen gemacht werden, und man tut sie, weil sie getan werden müssen.

Yaṣṭavyameveti manaḥ samādhāya sa sāttvikaḥ: Wir tun es, weil es getan werden muss; es ist unsere obligatorische Pflicht, es zu tun, und wir können nicht davon absehen, es zu tun. Aber wenn dieses *yajna*, dieses Opfer, freiwillig ist – nicht vorgeschrieben – und es zu unserem eigenen Nutzen und dem Nutzen von jedermann getan wird, dann wird es *sattvisch*. Aber es sollte getan werden, ohne irgendein Ergebnis zu erwarten. Wir sollten Gott nicht bitten, uns ein langes Leben usw. zu geben. Wir sollten Gott bitten, uns zu beehren und uns zu segnen.

Als der grosse Narasimha sich manifestierte und den Devotee Prahlada aufforderte, um eine Gabe zu bitten, sagte der kleine Junge „Segne mich mit dem, was das Beste für mich ist." Dann liegt der Ball natürlich bei Gott selbst. Er kann uns nichts anderes geben als das Beste. Der Herr sagte „Ich gebe dir Hingabe an Mich. Dies halte ich für das Beste."

Aphalāṅkṣibhir yajño vidhidṛṣṭaḥ. Hier werden so viele Bedingungen für die Ausführung unserer verbindlichen Pflicht gegeben. Eine Sache ist, dass wir nicht erwarten sollten, dass sich eine versteckte Frucht aus der Ausführung unserer Pflicht ergibt. Dann hört es auf, eine Pflicht zu sein. Es wird zu einer gewinnsüchtigen Handlung, einem Job für einen Lohn. Das kann nicht als *sattvisches yajna* betrachtet werden. Es sollte zur Freude Gottes ausgeführt werden, zur Zufriedenheit der Gottheit, die wir verehren. Es sollte auch gemäss der Regeln und Vorschriften getan werden, die in den Schriften festgehalten sind. Es sollte nicht auf schlampige Weise oder auf irgendeine Weise, die wir mögen, getan werden, ohne ein System und ohne zu wissen, welches Mantra gechantet werden muss, zu welcher Zeit, für welche Gottheit. Wenn die Durchführung richtig ist, ist es wundervoll, sehr wohltuend und es wird als *sattvisch* betrachtet.

Abhisaṁdhāya tu phalaṁ dambhārtham api caiva yat, ijyate bharataśreṣṭha taṁ yajñaṁ viddhi rājasam (17.12): Die Durchführung wird *rajasisch* genannt, die nur für die sich daraus ergebende Frucht unternommen wird, für das Ergebnis, das daraus entsteht. „Etwas sehr Vorteilhaftes wird anfallen, wenn ich dies tue." Das Auge ruht nur auf dem Vorteil, der anfallen wird, und nicht auf den Mitteln, die Verehrung oder das Opfer sind. Die *puja* wird getan, indem eilig etwas gemurmelt wird, weil eine grosse Segnung von dieser Gottheit kommen wird. Die Segnung ist die wichtige Sache, und die Art und Weise der Verehrung ist nicht wichtig. Der Geist ist nur auf das sich resultierende Ergebnis konzentriert und ist von Eitelkeit erfüllt – diese Art von Opfer ist *rajasisch*. Eine *puja,* die auf Selbstsüchtigkeit hin orientiert ist, auf das Ergebnis hin orientiert ist, und nicht in Übereinstimmung mit den Anweisungen der Schriften getan wird, ist *rajasisch*, weil sie durch eine Ablenkung des Geistes motiviert wird. Sie ist besonders fehlerhaft, weil es keine Hingabe an das Mittel Verehrung gibt; die Hingabe richtet sich nur an das, was aus der Verehrung folgt.

Vidhihīnam asṛṣṭānnaṁ mantrahīnam adakṣiṇam, śraddhā-virahitaṁ yajñaṁ tāmasaṁ paricakṣate (17.13): *Tamasisches* Opfer, *tamasische* Verehrung, *tamasisches yajna* ist das, was im Gegensatz zu den vorgeschriebenen Regeln getan wird und die in den Vedas, den Brahmanas und den Smritis oder selbst der Tradition festgelegten Anweisungen vergisst und keine Wohltätigkeit umfasst. Der Gottheit wird kein Opfer dargebracht und kein richtiges Mantra wird gechantet und dem Durchführenden des Opfers wird kein Lohn gegeben. Es ist eine undenkbar fehlerhafte Weise, sich Dingen anzunähern. Das gewünschte Ergebnis wird sich nicht einstellen. Ein Beispiel dafür ist eine Person, die einen Pandit anstellt – ein *yajamana*, der einen Heiligen oder einen *purohita* für die Durchführung einer Verehrung beschäftigt – und ihn nicht angemessen respektiert, ihm nicht seinen Anteil gibt, und sich nur auf das konzentriert, was er daraus bekommen wird, und nicht auf die Freude der Götter oder die

Zufriedenheit der Gottheit, die er durch dieses Opfer anruft. Und er ist ohne Glauben; innerlich hat er nicht einmal Glauben an die Durchführung. „Wenn etwas kommt, gut und schön; und wenn nichts kommt, dann ist das auch in Ordnung. Ich werde zu Gott beten, wenn es Gott gibt. Wenn Er nicht existiert, dann habe ich keinen Verlust. Oh Gott, wenn es einen Gott gibt, komm und hilf mir.“ Oh Gott, *wenn* es einen Gott gibt. Wenn es Gott nicht gibt, dann verlieren wir nichts wenn wir ein paar Worte murmeln.

Durchführung ohne Glauben ist *tamasische* Durchführung. Wenn unser Herz nicht bei einer Sache ist, dann sind wir auch nicht bei dieser Sache. Wo unser Herz ist, dort sind wir; und wenn wir selbst nicht dort sind, was nützt es dann, irgendetwas zu tun? Wir müssen gegenwärtig sein in der Tat, die wir ausführen, wir müssen in der Verehrung ‚sein‘, die wir darbringen, und wir müssen in der Meditation ‚sein‘, die wir täglich unternehmen. Was immer sich aus uns manifestiert, ist von uns beseelt. Das heisst, wenn wir ausserhalb der Durchführung stehen, dann wird die Durchführung zu einer Leiche, einem Skelett. Sie ist ohne Leben, weil wir ausserhalb davon standen. Aber wenn wir sie betreten haben, dann wird die Handlung selbst von unserer Seele belebt. Wir sind vollständig darin; und genau dann wird Handlung zu einem wirklichen Opfer. Wenn wir nicht in dem Werk sind, dann hört es auf, ein Opfer zu sein. In dem Ausmass, in dem wir in das Werk hineingezogen sind, in dem Ausmass ist es ein Opfer. Wenn wir vollständig darin einbezogen sind und wir nicht von dem Werk zu unterscheiden sind, das wir tun – wir sind sozusagen selbst das Werk – dann ist es das höchste Opfer, und es wird uns den besten Nutzen bringen. Ansonsten ist es *tamasisch.*

Devadvija guru prājña pūjanaṁ śaucamārjavam, brahma-caryam ahiṁsā ca śārīraṁ tapa ucyate (17.14): *Yajna* ist von drei Arten, die erwähnt worden sind. Nun wird uns gesagt, dass *tapas* auch von drei Arten ist. Körperliches *tapas,* sprachliches *tapas* und mentales *tapas* werden hier durch ihre eigenen besonderen Eigenschaften unterschieden. Die Verehrung von Göttern, die Verehrung gelehrter Brahman, die Verehrung des Gurus, die Verehrung weiser Personen, Kenner von Brahman, innere und äussere Reinheit, Aufrichtigkeit des Verhaltens, Selbstkontrolle, *ahimsa* oder andere Wesen nicht zu verletzen – dies sind die Entsagungen des Körpers. Wir verneigen uns körperlich vor der Gottheit, die wir täglich in der Verehrung anbeten, wir verneigen uns vor grossartigen Menschen, göttlichen Menschen, Lehrern, zusammen mit einer inneren Selbstkontrolle, die wir über uns selbst ausüben, indem wir eine Reinheit des Verhaltens und der Motive innerlich und äusserlich bewahren – wenn dies getan werden kann, führt der Körper *tapas* aus. Körperliche Disziplin wird hier beschrieben als Verehrung der Gottheiten, Verehrung der Götter, Verehrung der Gelehrten, weisen, spirituellen Lehrer, Selbstkontrolle, Kontrolle der zehn Sinnesorgane, Reinheit und Aufrichtigkeit. Wenn dies erhalten werden kann, dann beherrschen wir uns körperlich vollständig.

Unsere Sprache muss auch bezähmt werden. Auf die gleiche Weise, wie es eine Kontrolle des Körpers durch Disziplin dieser Art gibt, muss es eine Disziplin der Sprache geben. A*nudvegakaraṁ vākyaṁ satyaṁ priyahitaṁ ca yat,*

svādhyāyābhyasanaṁ caiva vāṅmayaṁ tapa ucyate (17.15): Die Disziplin der Sprache wird als das betrachtet, was angenehm ist, was den Geist der Person, die es hört, nicht aufregt, was sehr wohltuend, freundlich und süss ist, und was auch wahrhaftig und nicht mit irgendeiner Art von Unehrlichkeit getarnt ist – rein sachlicher, sprachlicher Ausdruck, den zu hören einem lieb ist und einen glücklich macht, und der gut für die Menschen ist, die ihn hören. Es gibt auch das tägliche Studium der heiligen Schriften, *svādhyāya*. So wie wir Disziplin des Körpers haben, gibt es Disziplin der Sprache. Was ist diese? Sie ist süsse Sprache - nicht sprechen wie ein Dorn, der Menschen sticht – wahrhaftige Sprache, freundliche Sprache, wohltuende Sprache und das tägliche Studium der heiligen Schriften für unsere eigene innere Erleuchtung. Das *svādhyāya* der Veda Samhitas, des *patha* des Ramayanas, Bhagavata, Bhagavadgita etc. fallen alle unter *svādhyāya yajña*, wodurch wir unsere Sprache reinigen und disziplinieren.

Manaḥprasādaḥ saumyatvaṁ maunam ātmavinigrahaḥ, bhāvasaṁśuddhir ityetat tapo mānasam ucyate (17.16): Es gibt auch mentales *tapas*. Die Disziplin des Geistes ist mentales *tapas* – Ruhe, Gelassenheit, Glück, innere Zufriedenheit. Solch eine Person ist immer glücklich, zufrieden und bittet um nichts. „Alles ist gut bei mir. Ich möchte nichts. Ich bin immer sehr glücklich. Ich brauche nichts." Diese Art von innerer Zufriedenheit wird *manaḥprasādaḥ* genannt.

Saumyatvaṁ - wir müssen sehr gelassen in unserem Verhalten sein, erfreulich für die Menschen zu sehen, keinen agitierten Blick aufsetzen. Wenn wir in unserem Verhalten sehr anmutig sind, ist es *saumyatvaṁ*.

Wir sollten nicht sprechen, bis es notwendig ist zu sprechen. Wo es notwendig ist, zu sprechen, sprechen wir. Wo es von uns nicht verlangt wird, zu sprechen, sprechen wir nicht. Es gibt Menschen, die dazwischenreden. Wenn Menschen miteinander reden, kommt ein Dritter dazu und platzt dazwischen und sagt etwas anderes, was das ganze Gespräch verdirbt. Wir sollten uns nicht einmischen. Wir sollten überhaupt nicht sprechen, ausser wenn es für uns obligatorisch ist, in diesem gegebenen Moment zu sprechen. Es ist notwendig, dass wir in diesem Moment sprechen; deshalb sprechen wir. Wenn wir nicht zum Sprechen befugt sind und still bleiben können, dann sollten wir unseren Mund halten und Frieden in unserem Geist bewahren. Das ist *maunam*.

Ātmavinigrahaḥ ist Selbstkontrolle – die Zügelung des niedrigeren Selbst durch das höhere Selbst. Uns auf die Universalität unserer Selbstheit zu konzentrieren erlegt unserem niedrigeren, instinktiven Selbst eine Beschränkung oder Prüfung auf. Das ist *ātmavinigrahaḥ*.

Bhāvasaṁśuddhiḥ: Unser Motiv sollte immer rein sein. Wenn wir eine Handlung ausführen, müssen wir ein reines Motiv für den Nutzen von jemandem haben. Es tut irgendeiner Person etwas Gutes; es tut zumindest einer Person etwas Gutes, wenn nicht sogar mehr. Und wenn es der ganzen Menschheit Gutes tut, dann ist es sehr gut. Es tut der Familie gut, der Gemeinschaft, der Nation oder es tut wenigstens einer Person gut – so viel zu Hinweisen auf ein reines Motiv. Aber wenn es eine Konzentration des Geistes auf unser eigenes persönliches, selbstsüchtiges Wohlergehen gibt – es ist egal, was anderen passiert, wir kümmern uns überhaupt nicht darum, was in der Atmosphäre um uns herum

geschieht, aber wir sind sehr um unser eigenes persönliches, körperliches Wohlergehen besorgt – wenn wir so selbstsüchtig sind, dann gibt es Unreinheit im Geist. Die Selbstlosigkeit, die unser Motiv charakterisisiert, ist *bhāvasaṁśuddhiḥ*. Das ist mentales *tapas*. So haben wir hier eine Beschreibung von drei Arten von Askese – körperlich, sprachlich und mental.

Śraddhayā parayā taptaṁ tapas tat trividhaṁ naraiḥ, aphalākāṅkṣibhir yuktaiḥ sāttvikaṁ paricakṣate (17.17): *Sattvisches tapas* wird von intensivem Glauben begleitet, dass es die edle Frucht innerer spiritueller Erleuchtung bringen wird, und nicht weil es irgendeinen materiellen Nutzen bringen wird. Spirituelles Streben ist immer eine Bewegung unseres Bewusstseins in Richtung der höheren Werte des Lebens, die auf jede Weise auf Gott hin orientiert sind und deshalb ist die Frage, einen materiellen Nutzen aus unserer Durchführung zu erwarten, völlig abwegig. Wenn dieses *tapas* oder diese Verehrung getan wird ohne die Frucht im Auge zu haben, die ihrer Natur nach materiell ist, und wenn es schliesslich für die Erlösung unserer Seele unternommen wird, dann wird die Verehrung oder das *tapas* als *sattvisch* betrachtet.

Satkāramānapūjārthaṁ tapo dambhena caiva yat, kriyate tadiha proktaṁ rājasaṁ calam adhruvam (17.18): Wankelmütige Menschen ohne irgendeine Konzentration, ohne Verständnis, ohne Wissen, was sie überhaupt tun, die in ihrer Einstellung idiotisch sind und sich selbst und anderen Leid verursachen und vielleicht sogar anderen Menschen schaden – wenn diese Art von Unternehmung ihr Wunsch ist, sollten als *tamasisch* betrachtet werden. *Satkāramānapūjārthaṁ tapo dambhena caiva yat, kriyate tadiha proktaṁ rājasaṁ calam adhruvam*: Wenn wir Opfer ausführen um Ansehen zu bekommen, um Anerkennung von den Leuten zu bekommen und um anzugeben, ist es *rajasisch;* aber wenn wir es tun, um Menschen zu schaden, wenn unser Opfer nicht durch eine fromme Absicht motiviert ist, dann ist es tamasisch.

Dātavyam – jetzt kommt Wohltätigkeit. Es gibt drei Arten von Wohltätigkeit – *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch*. *Dātavyam iti yad dānaṁ dīyate'nupakāriṇe, deśe kāle ca pātre ca tad dānaṁ sāttvikaṁ smṛtam* (17.20): Wenn wir wohltätig sind, sollten wir der Person geben, von der wir nichts erwarten oder eher, von der wir nichts erwarten können. Wenn wir einer Person helfen, von der wir keinerlei Belohnung erwarten können – wir bekommen vielleicht nicht einmal ein Wort des Dankes von dieser Person, und dennoch helfen wir dieser Person – dann ist dies *prattyupakārārthaṁ*, keine Belohnung zu erwarten für die gute Tat, die wir ausführen. Wir sollten nicht erwarten, dass unsere Wohltätigkeit uns etwas Sichtbares bringt. Wir werden von den Gottheiten gesegnet werden, die diese Welt beherrschen. Das wird genug für uns sein. So lange wir das nicht so machen, wird es keine wirkliche Wohltätigkeit sein.

Wir müssen in Wohltätigkeit geben, weil es unter diesen Umständen notwendig ist. Wir haben Mitgefühl mit dem Leiden anderer, weil diese Person in ihren körperlichen, mentalen oder sozialen Bedürfnissen benachteiligt ist. Wenn eine Person keinen Zugang selbst zu den minimalen Lebensnotwendigkeiten hat und wir in einer Position sind, um dieser Person zu helfen, einfach weil es gut ist,

Menschen dieser Art zu helfen, dann wäre dies *sattvische* Wohltätigkeit; und noch einmal, *anupakāriṇe* – wir sollten nichts von dieser Person erwarten.

Sattvische Wohltätigkeit muss am richtigen Ort, zur richtigen Zeit und der richtigen Person gegeben werden. Es gibt drei Bedingungen, damit Wohltätigkeit *sattvisch* sein kann. Wir sollten keine Wohltätigkeit an einem falschen Ort geben, wo es entweder für uns selbst oder für andere störend sein wird; sie muss zur rechten Zeit gegeben werden, und nicht wenn die Person nicht in der richtigen Stimmung ist, um sie zu empfangen; und es muss eine wirklich bedürftige Person sein, und nicht eine Person, die unsere Geste des Wohlwollens nicht braucht. *Deśe kāle ca pātre ca*: Wenn all diese Bedingungen erfüllt sind, geben wir Almosen oder eine Geste des Wohlwollens weil es im Falle einer Person die es braucht, am richtigen Ort und der richtigen Person getan werden muss – und diese Wohltätigkeit, diese Geste unseres Wohlwollens, diese Freundlichkeit, dieses Erbarmen, das wir zeigen, ist seiner Natur nach *sattvisch*.

Yat tu prattyupakārārthaṁ (17.21): Wenn wir etwas in Wohltätigkeit geben, weil dabei etwas herauskommen wird, weil wenn wir etwas geben sich ein doppelter Nutzen einstellen wird – kann dies nicht als wirkliche Wohltätigkeit betrachtet werden, weil wir etwas von dem Guten, das wir tun, erwarten. Es kann nicht eine wirklich gute Tat genannt werden. *Phalam uddiśya vā punaḥ*: Weil wir uns immer auf das konzentrieren, was sich aus diesem kleinen Opfer, das wir ausgeführt haben, ergibt, ist es kein wirkliches Opfer.

Dīyate ca parikliṣṭaṁ: Wenn wir mit grosser Schwierigkeit Almosen geben, widerstrebend, knauserig, es ins Gesicht eines Menschen werfen und sagen „Geh! Komm nicht wieder!", dann ist es keine Wohltätigkeit. *Dīyate ca parikliṣṭaṁ* ist, wenn wir Almosen mit grossem Widerstreben und innerlicher Sorge geben. „Hey, das beklagenswerteste Ding ist gekommen. Hier. Geh!" Wir müssen Hilfe mit Freude in unserem Herzen anbieten, mit Befriedigung in unserem Geist, die Göttlichkeit in allen Dingen sehen, da sich Gott in dieser Person manifestiert, die Hilfe von uns braucht. Die Art von Wohltätigkeit, die mit einem Blick auf die Frucht getan wird, oder darauf, was wir von einem anderen erwarten, und die mit Widerwillen getan wird, ist *rajasische* Wohltätigkeit.

Adeśakāle yad dānam apātrebhyaś ca dīyate, asatkṛtam avajñātaṁ tat tāmasam udāhṛtam (17.22): Wenn wir etwas an einem falschen Ort darbringen, zu einer falschen Zeit oder einer falschen Person, ohne die Pros und Kontras davon zu verstehen, wenn es völlig unangebracht und ungerechtfertigt ist - diese Art von Geste von uns, dieses Werk, das wir tun, die Wohltätigkeit, was auch immer wir tun, ist in ihrer Wirkung ein grober Fehler und sollte als *tamasisch* betrachtet werden.

In den folgenden Versen, werden wir zu einem sehr erhabenen Gedanken an die höchste Art der Kontemplation über das höchste Wesen gebracht. *Om Tat Sat* wird beschrieben werden – was es bedeutet und wie wir darüber meditieren müssen. Wir werden die Bedeutung davon etc. nächstes Mal diskutieren.

Diskurs 47

Das siebzehnte Kapitel endet:
Die Bedeutung von Om Tat Sat

Wir sind jetzt im abschliessenden Teil des siebzehnten Kapitels der Bhagavadgita.

oṁ tat sad iti nirdeśo brahmaṇas trividhaḥ smṛtaḥ
brāhmaṇāś tena vedāś ca yajñāś ca vihitāḥ purā (17.23)
tasmād om ity udāhṛtya yajñadānatapaḥkriyāḥ
pravartante vidhānoktāḥ satataṁ brahmavādinām (17.24)
tad ityanabhisaṁdhāya phalaṁ yajñatapaḥkriyāḥ
dānakriyāś ca vividhāḥ kriyante mokṣakāṅkṣibhiḥ (17.25)
sadbhāve sādhubhāve ca sad ityetat prayujyate
praśaste karmaṇi tathā sacchabdaḥ pārtha yujyate (17.26)
yajñe tapasi dāne ca sthitiḥ sad iti cocyate
karma caiva tadarthīyaṁ sad ityevābhidhīyate (17.28)
aśraddhayā hutaṁ dattaṁ tapas taptaṁ kṛtaṁ ca yat
asad ity ucyate pārtha na ca tat prepya no iha (17.28)

Das höchste Wesen - Brahman, das Absolute - wird in einer dreifachen Dimension oder Beschreibung als Om Tat Sat bezeichnet. Die Kenner der Vedas, die als Brahmanas bekannt sind, und die Veda Mantras, und die *yajnas* oder Opfer werden alle durch die Rezitation dieses mystischen Symbols Om Tat Sat gereinigt. Die dreifache Beschreibung von Brahman als Om, Tat und Sat wird immer in allen religiösen Handlungen rezitiert - während des Studiums des Vedas, beim Abschluss von Opfern oder *yajnas*, und bei allen Ritualen, die diese Brahmanas, das heisst die Kenner der Vedas, unternehmen mögen. Opfer (*yajna*), Wohltätigkeiten (*dana*), Askesen (*tapas*) werden von den Menschen gemäss der Regeln und Vorschriften der Schriften unternommen und wie sie von den Kennern Brahmans festgelegt wurden, beginnend mit dem Chanten von Om: *om ity udāhṛtya yajñadānatapaḥkriyāḥ*. Immer wenn wir eine heilige Handlung beginnen sagen wir Om. Wir sehen niemals, dass Leute eine Verehrung beginnen ohne zuerst Om zu chanten. Egal ob es ein Gebet ist, eine Meditationssitzung, eine Verehrung oder ein *svadhyaya*, all dies beginnt mit einer inneren Rezitation von Om.

Tad ityanabhisaṁdhāya phalaṁ yajñatapaḥkriyāḥ, dānakri-yāś ca vividhāḥ kriyante mokṣakāṅkṣibhiḥ: Auf ähnliche Weise sind *yajna, dana* und *tapas* mit dem anderen Buchstaben, Tat verbunden, auf gleiche Weise, wie Om mit *yajna, dana* und *tapas* und mit allen religiösen Handlungen verbunden ist. Sat ist das dritte Symbol, das das Gute bezeichnet. Wir sagen *satsanga, sant*, Heiliger (engl. saint), Mahatma, was alles von dem Wort 'Sat' kommt. *Sacchabdaḥ pārtha yujyate*: Immer wenn es etwas Gutes oder Heiliges gibt, nennen wir es Sat. Immer, wenn es etwas Glücksverheissendes gibt, dann verwenden wir auch das Wort Sat in Bezug auf diesen glücksverheissenden Anfang. Die Wörter *yajna,*

dana und *tapah* - Opfer, Wohltätigkeit und Askese - werden immer wieder wiederholt, aber sie werden nur dann fest und bedeutungsvoll und tragen die erforderliche Frucht, wenn sie mit Sat oder reiner Existenz verbunden sind. All die Aktivitäten, die wir ausführen um *yajna, dana* und *tapas* zu erfüllen - *karma caiva tadarthīyaṁ* - alles was wir für das Wohlergehen von uns selbst und auch von anderen tun, für die Erfüllung unseres spirituellen Strebens, fallen unter Sat, oder das enorme Gute.

Tatsächlich bezeichnen die Begriffe 'Tat' und 'Sat' den transzenden Aspekt von Brahman und den immanenten Aspekt von Brahman, die in einer universalisierten Konnotation oder Bezeichnung, wie wir es nennen können, die Om ist, miteinander verschmolzen werden. Das höchste Wesen wird Om genannt aufgrund der Einschliesslichkeit des höchsten Wesen. Obwohl das höchste Wesen umfassend ist, manifestiert es sich als transzendent und immanent wenn die Schöpfung stattfindet. Wir sind in dieser Welt der Schöpfung, und wir wissen sehr gut, dass jeder Winkel und jede Ecke und jedes Partikel jeden Atoms vom höchsten Brahman erfüllt und bewohnt ist, und dennoch erschöpft sich dieses Brahman nicht in dieser Welt. Das gesamte Brahman ist in dieser Welt gegenwärtig, und dennoch ist das gesamte Brahman über dieser Welt. *Pūrṇam adaḥ, pūrṇam idam, pūrṇāt pūrṇam udacyate* (Isa). Das gesamte Brahman manifestiert das gesamte Universum, und das gesamte Brahman geht gesamthaft in dieses gesamte Universum ein. Obwohl das gesamte Brahman gesamthaft in dieses Universum eingeht, ist der transzendente Aspekt von Brahman auf keine Weise davon betroffen, dass Brahman in diesen Kosmos eingeht.

Die gewöhnliche Vorstellung eines Standortes, die wir im Geist haben, ist, dass wenn wir an einem Ort sind, wir nicht an einem anderen Ort sein können; und wenn Brahman innerhalb dieser Welt ist, dann kann Brahman nicht ausserhalb der Welt sein. Das bedeutet, wenn Gott an dieser Welt als das immanente Prinzip beteiligt ist, das die gesamte Welt vollständig umhüllt, dann gäbe es keinen Gott mehr jenseits der Welt. Es gäbe keine Transzendenz. Aber so ist es nicht. Das gesamte Brahman bleibt dort, unbeteiligt am Prozess der Schöpfung, obwohl das gesamte Brahman das ganze Universum kontrolliert und in es eingegangen ist, selbst in das kleinste Teilchen.

Somit ist das Tat das Transzendente, das Andersweltliche, das nicht zu Erfassende, jenseits der Reichweite von Raum und Zeit; und das Sat ist dieselbe Sache, die an der Schöpfung beteiligt ist. Es ist hier und auch dort. Unser Geist hat eine eigentümliche Schwierigkeit sich die Verbindung zwischen der Immanenz und der Transzendenz vorzustellen, weil wir immer denken, dass Transzendenz etwas bedeutet, das jenseits unserer Kontrolle gerät und weit oben bleibt, so weit von uns entfernt, dass wir uns nicht einmal vorstellen können, wo es ist. Weit, weit, unendlich weit ist dieses unerreichbare höchste Brahman. Aber Brahman, das so weit entfernt ist, scheinbar unerreichbar selbst für den Geist mit seiner Gedankengeschwindigkeit, ist auch hier, immanent beteiligt als die Seele aller Wesen. Deshalb ist es notwendig, ein totales Bild dieser transzendenten Existenz und auch dieser immanenten Existenz Gottes zu visualisieren und die Begrenzungen des Geistes zu überwinden, die uns zwingen, eine Unterscheidung

zu treffen zwischen dem was weit entfernt ist und dem, was nah ist. Wir können uns nicht, nicht einmal für einen Moment, vorstellen, wie etwas, das sehr weit entfernt ist, auch etwas sein kann, was sehr nah ist. Es ist unmöglich, sich solch ein Ding vorzustellen. Das nahe Ding kann nicht das entfernte Ding sein. Aber hier ist eine eigentümliche Situation, in der das Entfernteste auch das Nächste ist. Dies ist der Grund warum wir sagen, dass räumliche Definitionen nicht in die Beschreibung von Brahman, dem Absoluten, eingeführt werden dürfen.

Unsere Schwierigkeit dabei, die Ideen von Entfernung und Nähe zu verschmelzen entsteht, weil wir in Begriffen des Raumes denken. Wenn wir sagen, dass Gott weit entfernt ist, dann denken wir in Begriffen räumlicher Entfernung. Wenn wir sagen, dass Gott uns sehr nahe ist, dann denken wir auch in Begriffen einer Lokalisation im Raum, neben unserem Körper, sozusagen. Aber versuche dir ein Ding vorzustellen, ohne die messbaren Eigenschaften des Raums. Der Geist kann diese Aufgabe nicht leisten. Ohne Raum kann nichts gedacht werden, und deshalb kann eine unermessliche Sache oder eine nicht messbare Sache nicht im Geist wahrgenommen werden. Darum kann Gott kein Gegenstand des Denkens werden. Niemand kann Gott denken, weil Denken ein Prozess ist, der in Raum und Zeit stattfindet, und das, was Gott genannt wird, ist nicht in Raum und Zeit.

Also kann das, was nicht in die Entfernung des Raums und die Dauer der Zeit verwickelt ist, nicht vom menschlichen Geist gedacht werden, der immer in Begriffen von Entfernung und Dauer denkt. Und dennoch wird in spirituellen Meditationen von uns erwartet, dass wir den Geist von dieser Verwicklung des Denkens in Begriffen von Entfernung und Dauer lösen und die Konzepte der Transzendenz und der Immanenz zusammenbringen, Tat und Sat, in einem Om, das allumfassend ist.

Diese Einschliesslichkeit wird durch Om oder *pranava* bezeichnet, das teilweise eine Schwingung ist, die alle dieses Universum bildenden Substanzen erschafft, und das teilweise die Schriften betrifft, weil es ein Name oder eine Bezeichnung für Gott ist. *Tasya vācakaḥ praṇavaḥ* (Y.S. 1.27), sagt Patanjali in einer der Sutras. Wenn wir Gott benennen wollen, dann dürfen wir Ihn nur mit dem Begriff Om, *pranava*, benennen. Wir können ihn bei keinem anderen Namen nennen, weil alle aus der Sprache entstehenden Namen irgendein Objekt benennen, das an irgendeinem Ort ist. Wenn wir Baum sagen, dann bezeichnet der Name ‚Baum' ein Objekt, das an einem Ort ist. Alles andere ist von gleicher Natur. Wenn wir ein Wort sprechen, das ein Objekt bezeichnet – es könnte jedes Wort im Wörterbuch sein – bedeutet oder bezeichnet dieses Wort etwas, was an irgendeinem Ort oder zu irgendeiner Zeit ist, aber es kann nicht etwas bezeichnen, das überall und zu allen Zeiten ist. Also kann kein Wort in irgendeiner Sprache Das bezeichnen, was überall und zu allen Zeiten ist.

Also wird Om im Speziellen als ein symbolischer Ausdruck betrachtet, der in sich den totalen Prozess der Klangproduktion verkörpert. All die Buchstaben des Alphabets erzeugen, wenn sie ausgesprochen werden, eine Schwingung in den Stimmbändern. Der Resonanzkörper funktioniert auf eine Weise, wenn ein Buchstabe gesprochen wird und auf eine andere Weise, wenn ein anderer

Buchstabe gesprochen wird, und es gibt eine Vielzahl an Tätigkeiten des Sprechsystems, wenn verschiedene Buchstaben gesprochen werden. Aber wenn Om gechantet wird, dann schwingt der gesamte Resonanzkörper – Aaaaauuuummm. Dieser Prozess entstammt dem tiefsten Beginn des Prozesses des Klangs und endet mit gerade einer verfeinerten Form des Klangs ‚m', der sich in ein klangloses, ätherisches, durchdringliches Etwas auflöst. Diese totale Klangschwingung überschreitet den Prozess der Klangproduktion und wird eine nicht greifbare übersinnliche Kraft. In dieser Art von Omkara werden der transzendente Aspekt und der Sat Aspekt zusammengebracht.

Daher bedeutet die dreifache Definition von Brahman – Om Tat Sat – Gott hier, Gott oben und Gott unten, und Gott überall. Die Allgegenwärtigkeit Gottes beinhaltet das Oben und das Hier Gottes. Das Oben ist Tat, das Hier ist Sat, und die Allgegenwärtigkeit ist Om. Deshalb ist Om Tat Sat ein vollständiges mystisches Symbol, das von den Meistern der Vorzeit entwickelt wurde. Darum wird bei allen glücksverheissenden Anfängen Om gechantet; und wenn wir irgendetwas abschliessen, sagen wir Om Tat Sat, und widmen damit die Ausführung dem Allmächtigen.

Aśraddhayā hutaṁ dattaṁ tapas taptaṁ kṛtaṁ ca yat, asad ityucyate pārtha na ca tat prepya no iha: Eine Ausführung ohne Glaube ist *asat*, egal ob es eine Ausführung in der Gestalt von *yajna* oder Opfer, Wohltätigkeit, einer philantropischen Tat oder einer Askese oder *tapas* ist. Alles, was ohne Glauben getan wird, ist *asat*. Dieses Kapitel ist vollständig der Frage gewidmet, was Glaube in seinen *sattvischen, rajasischen* und *tamasischen* Aspekten ist. Ausführung ohne Glaube entbehrt der immanenten Kraft der Gottheit, weil sie nicht durch die Handlung der Seele durchgeführt wird, die der Glaube der Person genannt wird. Der Glaube ist nichts anderes als die Handlung der Seele und deshalb ist er mächtiger als jede andere in einer Person wirkende Fähigkeit. Wenn es diesen Glauben nicht gibt, bringt die Ausführung weder in dieser noch in der anderen Welt ein Ergebnis: *na ca tat prepya*, nicht nach dem Tod; *na iha*, nicht einmal hier. Der Glaube ist das Höchste, und sein dreifacher Charakter ist auf schöne Weise in diesem siebzehnten Kapitel erklärt worden. Hiermit schliessen wir das siebzehnte Kapitel.

Diskurs 48

Das achtzehnte Kapitel beginnt: Entsagung und Arten von Handlung

Wir kommen jetzt zum letzten Kapitel der Bhagavadgita, dem achtzehnten Kapitel. Es ist das längste Kapitel der Gita, in dem wir praktisch eine Aufzählung all der Prinzipien haben, die wir in den früheren Kapiteln besprochen haben. Alle Dinge – alles, was in den früheren Kapiteln behandelt wurde, vom ersten bis zum siebzehnten – werden vom Lehrer in einer kurzen Konzentration der Aufmerksamkeit zusammengebracht. Sehr interessant und sehr umfassend ist diese Lehre im achtzehnten Kapitel.

Hier stellt Arjuna eine Frage. Die ganze Bhagavadgita scheint sich auf die eine oder andere Weise um das Prinzip der Entsagung zu konzentrieren, das Aufgeben der Früchte der Handlung, um Vollkommenheit zu erlangen. Die Begriffe ‚*sannyasa*' und ‚*tyaga*', womit Aufgabe oder Verzicht gemeint ist, werden häufig in der Gita verwendet. *Tyaga* ist Aufgabe; *sannyasa* ist Verzicht.

Nun, was ist es, was wir aufgeben, und was ist es, worauf wir verzichten? Das Wort ‚*sannyasa*' suggeriert Entsagung, aber es legt nicht nahe, wem entsagt werden sollte. Hier ist die Schwierigkeit für alle Sannyasins. Sie wissen sehr genau, dass, wenn sie Sannyasa annahmen, sie etwas entsagen müssen, weil schon das Wort ‚*sannyasa*' Entsagung bedeutet; aber wessen sollen sie entsagen? Im allgemeinen entsagen sie ihrer alten Kleidung und legen neue Kleider an, oder sie entsagen ihrem Land und Besitz, ihrer Familie etc., wenn dies möglich ist.

Tatsächlich kann solch eine Art von Verzicht zumindest laut der Bhagavadgita nicht als Sannyasa betrachtet werden. Dies ist so, weil eine Person physisch von dem Objekt der Anziehung und Anhaftung entfernt sein mag, aber physischer Abstand vom Objekt der Anhaftung bedeutet nicht notwendigerweise die Abwesenheit von Anhaftung. Sannyasins können, selbst nachdem sie in den heiligen Orden eingetreten sind, in ihrem Geist die Erinnerung an grosse Ländereien haben, die sie hatten, etc. Entsagung ist schwierig zu verstehen, und dies ist auch der Fall mit *tyaga* oder Aufgabe.

Aufgrund dieser Schwierigkeit stellt Arjuna eine Frage: *Sannyāsasya mahābāho tattvam icchāmi veditum, tyāgasya ca hṛṣīkeśa pṛthak keśiniṣūdana* (18.1): „Oh Herr! Ich möchte die wirkliche Bedeutung von *sannyasa* wissen, und ich möchte auch die wirkliche Bedeutung von *tyaga* wissen. Erkläre mir eindeutig, was *sannyasa* ist und was *tyaga* ist."

Na hyasannyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana (6.2) wird im sechsten Kapitel erwähnt. Niemand kann ein *sannyasin* sein, der nicht den Gedanken, den Entschlüssen in Hinblick auf alles, was in der Zukunft stattfindet, entsagt hat. Die Kontemplation über das Erreichen von etwas, was in der Zukunft stattfinden wird, wird Wille genannt, und jeder, der nicht dem Willen oder der Absicht entsagt hat, kann kein *sannyasin* sein.

Śrībhagavānuvāca: kāmyānāṁ karmaṇāṁ nyāsaṁ sann-yāsaṁ kavayo viduḥ, sarvakarmaphalatyāgaṁ prāhus tyāgaṁ vicakṣaṇāḥ (18.2): Hier sagt der Herr, dass *sannyasa* die Art von Verhalten ist, durch das die Handlungen, die mit Begierde der einen oder anderen Art verbunden sind, aufgegeben werden. Man mag von einer Person sagen, dass sie in dem Moment in einem Zustand von *sannyasa* ist, wenn die Handlungen, die durch Begierden motiviert sind, aufgegeben werden. Das heisst, *sannyasa* bedeutet nicht das Aufgeben von Handlung als solcher. Es bedeutet *kāmyānāṁ karmaṇāṁ nyāsaṁ*: Das Aufgeben von Handlungen, die mit einer Begierde irgendeiner Art verbunden sind. Wenn wir an eine Handlung denken können ohne irgendeine daran haftende Begierde, dann ist das eine andere Angelegenheit. Es liegt an uns uns vorzustellen, ob solch eine Handlung überhaupt möglich ist: Eine Handlung ohne eine damit verbundene Begierde, und von der wir nichts erwarten.

Darum gibt es einen Hinweis auf eine andere Art von Handlung. Handlung, die mit einem Motiv geladen ist, jede Art von motivierter Handlung, ist *kamya* Karma; und das Aufgeben von *kamya* Karma oder motivierter Handlung ist *sannyasa*. Dieses ist die Definition von *sannyasa*, wie sie von den grossen Gelehrten der Vorzeit gegeben wird, die *kavis* genannt werden. *kavis— saṁnyāsaṁ kavayo viduḥ*.

Sarvakarmaphalatyāgaṁ prāhus tyāgaṁ vicakṣaṇāḥ. Definitionen werden sehr scharfsinnig gegeben, die den Geist des Lesers verwirren, weil wir nicht genau wissen, was der Unterschied ist, der zwischen *tyaga* und *sannyasa* gemacht wird. Ihre Definitionen scheinen praktisch dieselben zu sein, nur den Worten nach verschieden. Es ist uns jetzt klar, dass *sannyasa* definiert ist als die Entsagung aller von Begierden erfüllter Handlung. *Tyaga* wird hier als *sarvakarmaphalatyāga* definiert: Das Aufgeben der Früchte jeder Art aus der Handlung. Die Früchte jeder Art von Handlung aufzugeben ist *tyaga*.

Was ist der Unterschied zwischen *sannyasa* und *tyaga*? Von Begierden erfüllte Handlungen aufzugeben ist *sannyasa*. Die Frucht jeder Handlung aufzugeben ist *tyaga*. Eine sonderbare mathematische Unterscheidung wird hier getroffen, die uns tief darüber nachdenken lassen wird, was dies tatsächlich bedeutet. Jetzt kommen mehr Einzelheiten, als ein Licht, das auf diesen schwierigen Vers geworfen wird.

Tyājyaṁ doṣavad ityeke karma prāhur manīṣiṇaḥ (18.3): Einige Weise sagen, dass jede Handlung fehlerhaft ist - *karma doṣavat*. *Sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ* (18.48): Sri Krishna sagt selbst, dass jede Unternehmung fehlerhaft ist, weil wir des einen oder anderen Tages versagen werden, egal was für ein Projekt wir unternehmen oder was für eine Arbeit wir tun. Aufgrund der Tatsache, dass es eine Fehlerhaftigkeit in jeder Art von Unternehmung gibt, in jeder Art von Handlung, sollte Handlung aufgegeben werden. Dies ist die Meinung bestimmter Meister der Vorzeit. *Yajñadānatapaḥkarma na tyājyam iti cāpare*. Aber andere Grosse sagen uns, dass nicht alle Handlungen unter dem Eindruck aufgegeben werden sollten, dass sie alle fehlerhaft sind, weil es bestimmte Handlungen gibt, die ihrer Natur nach reinigend sind, und sie sind für

jede Person verpflichtend. Diese Handlungen – nämlich *yajna, dana* und *tapas* – sind für alle Menschen sehr notwendig.

„Was ist meine Meinung?“ *Niścayaṁ śṛṇu me tatra* (18.4): „Was ist meine Überzeugung in diesen drei Angelegenheiten? Bitte höre zu.“ *Tyāgo hi puruṣavyāghra trividhaḥ samprakīrtitaḥ*: „Entsagung ist von dreierlei Art.“ *Yajñadānatapaḥkarma na tyājyaṁ kāryam eva tat* (18.5): „Ich werde die Sache klarstellen, indem ich dir mit Nachdruck sage, dass *yajna, dana* und *tapas* nicht unter dem Eindruck aufgegeben werden sollten, dass sie Handlungen sind, die einen Fehler haben.“

Was ist *yajna,* was ist *dana*, was ist *tapas*? *Tapas* betrifft uns, *dana* betrifft andere, und Opfer oder *yajna* betrifft die Götter. Wir haben eine Pflicht uns selbst gegenüber, eine Pflicht anderen gegenüber und eine Pflicht gegenüber der Gottheit, die sich als die kontrollierende Kraft des Kosmos manifestiert. Darum können wir nicht sagen, dass wir nichts tun sollten. Wir müssen etwas für unser Wohlergehen tun, für das Wohlergehen der anderen und die Zufriedenheit Gottes selbst. Das Opfer, das wir für die Befriedigung der höchsten Gottheit ausführen, das das endgültige Opfer ist, wird *yajna* genannt. Die Wohltätigkeit, die wir zur Freude von Menschen und für das Wohlergehen von Menschen tun, wird *dana* genannt oder philantrope Taten. *Tapas* – innere Askese, Selbstkontrolle, Selbstdisziplin, Bezähmung des Geistes und der Sinnesorgane – ist eine Pflicht jeder Person, die nach Gott sucht.

Deshalb können wir nicht sagen „Es ist eine Handlung; darum werde ich es nicht tun.“ Wir müssen es tun, weil *tapas* unserem Wohlergehen förderlich ist, weil Wohltätigkeit oder *dana* dem Wohlergehen anderer förderlich ist und weil *yajna* oder Opfer der Zufriedenheit Gottes selbst förderlich ist. *Yajñadānatapaḥkarma na tyājyaṁ kāryam eva tat*: „Deshalb sage ich dir, dass *yajna, dana* und *tapas* nicht aufgegeben werden sollen. Sie müssen getan werden, sie sind verbindliche Pflichten.

Yajño dānaṃ tapaś caiva pāvanāni manīṣiṇām: All diese drei erwähnten Handlungen – *yajna, dana* und *tapas* – sind höchst reinigend für jeden und darum ist es täglich für uns notwendig, uns mit *yajna, dana* und *tapas* gleichzeitig zu beschäftigen, für unser eigenes Wohlergehen und für die grossartige Segnung des allmächtigen Gottes selbst.

In diesem Kapitel werden kurze Aussagen über eine Vielzahl von Themen gemacht. Ein vorherrschendes Thema ist das Prinzip des rechten Handelns, das ausführlicher im zweiten und dritten Kapitel behandelt wurde. *Niyatasya tu sannyāsaḥ karmaṇo nopapadyate, mohāt tasya parityāgas tāmasaḥ parikīrtitaḥ* (18.7): Eine verbindliche Pflicht kann niemals aufgegeben werden. Man kann nicht das aufgeben, was zwingend ist – das, was ein Muss ist unter den Bedingungen, in die eine Person in diesem Universum hineingestellt ist. Wir haben mehr Einzelheiten in dieser Hinsicht betrachtet, als wir das dritte Kapitel studiert haben.

Eine verbindliche Pflicht ist die Art von Arbeit oder Leistung, die organisch mit unserem Überleben und unserer Existenz in dieser Welt verbunden ist, und die mit anderen Wesen in dieser Welt verbunden ist. Unsere Existenz wird durch

bestimmte Verpflichtungen der Atmosphäre oder der Umgebung der Gesellschaft gegenüber bedingt, in der wir leben, und wenn man diesen Punkt aufgrund einer intensiven Form von Selbstsucht auf unserer Seite verpasst – man arbeitet sehr unwissend für das eigene Wohlergehen und betrachtet nicht die innere Beziehung, die man bewusst oder unbewusst zur äusseren Atmosphäre hat – wenn diese Unwissenheit das Motiv hinter der eigenen Handlung ist, dann ist diese Person getäuscht. *Mohāt tasya parityāgas tāmasaḥ parikīrtitaḥ*: Solch ein Aufgeben von Arbeit, die verpflichtend ist, wird *tamasische* Entsagung genannt. Das bedeutet, dass das, was zwingend ist, nicht aufgegeben werden darf. Mehr Einzelheiten kann man im dritten Kapitel finden.

Duḥkham ityeva yat karma kāyakleśabhayāt tyajet, sa kṛtvā rājasaṁ tyāgaṁ naiva tyāgaphalaṁ labhet (18.8): *Tamsischer* Verzicht wird als die Form des Aufgebens von Handlung erwähnt, die gleichbedeutend mit dem Aufgeben der Pflicht selbst ist; dies wird *tamasischer* Verzicht genannt. Es gibt einen weiteren Verzicht, der *rajasisches tyaga* genannt wird: „Weil es schwierig ist – es ist sehr schmerzvoll, es beinhaltet viel Mühsal, ich muss Tag und Nacht arbeiten – deshalb werde ich diese Arbeit nicht machen." Dieses Argument, um eine Arbeit nicht zu tun, ist nicht zulässig oder haltbar. Der Grund, um eine Arbeit nicht zu tun, sollte nicht bloss die Tatsache sein, dass es eine Belastung für einen ist, eine schwere Arbeit zu tun. Wir müssen schwitzen, und „Ich möchte nicht schwitzen; deshalb werde ich diese Arbeit nicht tun. Sie ist körperlich schmerzhaft, quälend, und deshalb habe ich Angst, diese Art von Arbeit zu tun oder dieses Projekt zu unternehmen." Wenn eine Person es aufgibt, eine Arbeit zu tun, weil es schmerzhaft ist und harte Arbeit auf ihrer Seite erfordert, dann wird diese Art des Aufgebens von Arbeit *rajasisches tyaga* genannt. Es ist nicht *sattvisch*.

Kāryam ityeva yat karma niyataṁ kriyate'rjuna, saṅgaṁ tyaktvā phalaṁ caiva sa tyāgaḥ sāttviko mataḥ (18.9): *Sattvische* Entsagung bedeutet nicht, der Handlung zu entsagen. Was bedeutet sie dann? Es heisst, die eigene Arbeit zu tun, weil sie etwas ist, was getan werden muss, unter den Umständen in die man hineingestellt wurde. *Kāryam ityeva yat karma niyataṁ*: „Es muss auf jeden Fall getan werden, weil es für mich verpflichtend ist. Und dennoch werde ich diese Arbeit tun, aber frei sein von der Anhaftung an das Werk." Es bedeutet nicht, dass wir Anhaftung an die Pflicht haben sollen. Das Ausführen der Pflicht ist eine unpersönliche Mitwirkung unserer selbst an einem Ruf, der überindividuell ist, und keine Anhaftung ist erforderlich. Anhaftung ist ein emotionales Festhalten an einer bestimmten Form, an einem Ereignis oder was auch immer; und Pflicht, die ein höherer Ruf eines Gesetzes ist, das über der menschlichen Natur steht, kann kein Gegenstand der Anhaftung sein. Wenn daher eine Person eine Arbeit als eine ihre obliegende Pflicht ausführt, und dennoch niemals empfindet dass dies ‚meine' Arbeit ist und sie weiss, dass es nicht die Arbeit von irgendjemandem ist, sondern eine Arbeit, die um der Arbeit willen getan wird, und wenn sie keine Belohnung oder Frucht davon erwartet – dann kann solch eine unpersönlich ausgelegte selbstlose Handlung, die um des Werkes alleine Willen getan wird, als eine *sattvische* Handlung betrachtet werden. Alle anderen Arten von Werken sind *rajasisch* oder *tamasisch*.

Na dveṣṭyakuśalaṁ karma kuśale nānuṣajjate, tyāgī sattvasamāviṣṭo medhāvī chinnasaṁśayaḥ (18.10): Die Person, die der Anhaftung entsagt, aufgrund des Vorherrschens von *sattva guna* in ihr, die sehr intelligent dabei ist, die Pros und Kontras von Dingen wahrzunehmen und keinerlei Zweifel über die Weise hat, wie eine Arbeit zu tun ist, solch eine Person ist wirklich ein Beispiel für uns. Es bedeutet nicht, dass wir an etwas festhalten sollten, weil es angenehm ist, noch bedeutet es, dass wir etwas hassen sollten, weil es nicht angenehm ist. *Na dveṣṭy akuśalaṁ karma kuśale nānuṣajjate*: Die angenehme Form von Arbeit erfordert keine Zuneigung, noch sollte es Hass hervorrufen, wenn es schmerzhafte Arbeit gibt, die harte Arbeit von unserer Seite erfordert.

Na hi dehabhṛtā śakyaṁ tyaktuṁ karmāṇyaśeṣataḥ (18.11): Keine verkörperte Person kann vollkommen frei von Tätigkeit sein. Die blosse Tatsache, dass wir in einem Körper sind, erfordert eine Art vom Engagement, weil dieser Körper aus physischer Materie besteht und deshalb ist er eine Form der *prakriti*, die aus den drei *gunas* besteht – *sattva, rajas* und *tamas*. Insofern *prakriti* immer in einem Zustand der Störung ist – sie ist nie in einem Zustand des Gleichgewichts – und ihre Eigenschaften von *sattva, rajas* und *tamas* sich ständig in zyklischer Form bewegen, zwingen sie den Körper, auch dieser Art von zyklischer Handlung zu unterliegen, weil der physische Körper eines menschlichen Wesens, oder von wem auch immer, nicht frei von der Bedingtheit ist, die aus dem Wirken der drei *gunas* entsteht. Deshalb muss jeder, der einen Körper hat, auch arbeiten. Wenn man keinen Körper hat, dann ist das etwas anderes. *Na hi dehabhṛtā śakyaṃ tyaktuṃ karmāṇyaśeṣataḥ*: Die blosse Tatsache, dass wir in einem physischen Gefäss verkörpert sind bedeutet, dass wir Teil der physischen Natur sind, und der Prozess der physischen Evolution wird sich auch auf unseren Körper auswirken; er wird uns zwingen, etwas zu tun. Deshalb ist Freiheit von Arbeit für ein Individuum mit einem Körper undenkbar.

Yas tu karmaphalatyāgī sa tyāgī'tyabhidhīyate: Arbeit aufzugeben ist deshalb so lange nicht möglich, wie wir einen Körper haben. Aber wir werden frei von der bindenden Wirkung des Karmas oder der Handlung sein, vorausgesetzt, dass wir nicht nach der Wirkung oder Frucht schauen, die sich aus dieser Arbeit ergibt. Wir sollten unsere Arbeit machen, weil es notwendig ist, dass wir zum Wohlergehen aller arbeiten, aber nicht, weil wir eine Belohnung dafür bekommen. Wenn wir immer nur auf das Gehalt schauen, das wir bekommen, und nicht auf die Pflicht, die von uns erwartet wird, dann wird diese Pflicht, diese Arbeit, die wir ausführen, mit ein wenig Selbstsucht getrübt sein, denn selbst während wir arbeiten, denkt unser Geist an das Gehalt oder an ‚dieses etwas', das sich aus dieser Arbeit ergibt. Wir sind nicht an der Arbeit selbst interessiert, und deshalb ist sie nicht *sattvisch*.

Sattvische Arbeit wird nur um der Arbeit willen getan, egal ob sie eine Frucht einbringt oder nicht. Tatsächlich wird jede gut ausgeführte Pflicht – auf die unselbstsüchtigste Weise – von selbst ein höchst angenehmes Ergebnis bringen, und wir müssen nicht darum bitten. Jede Pflicht ist mit einem Privileg verbunden; und wir sollten nicht nach diesem Privileg verlangen. Wenn wir

darum bitten, wird es nicht kommen. Wenn wir unsere Pflicht gut erfüllen, dann folgt das Privileg automatisch, ohne dass wir darum bitten.

Aniṣṭam iṣṭaṁ miśraṁ ca trividhaṁ karmaṇaḥ phalam, bhavaty atyāgināṁ pretya na tu saṁnyāsināṁ kvacit (18.12): Menschen, die aufgrund von Selbstsucht auf ihrer Seite Anhaftung an die Arbeit haben, ernten Früchte, die von dreierlei Art sind – *anishtam, ishtam, mishram*. Manchmal bringt eine getane Handlung unangenehme Ergebnisse, manchmal bringt eine Handlung angenehme Ergebnisse, manchmal bringt eine Handlung gemischte Ergebnisse: ein wenig Freude, ein wenig Schmerz. Dies ist der Fall bei den Menschen, die Arbeit selbstsüchtig ausführen, die nicht der Frucht der Handlung entsagen können. Aber diese dreifache Vermischung der Früchte des Karmas wird keine Auswirkung auf *sannyasins* haben, die der Frucht der Handlung entsagt haben.

Pañcaitāni mahābāho kāraṇāni nibodha me, sāṁkhye kṛtānte proktāni siddhaye sarvakarmaṇām (18.13): Alle Handlung ist durch einen fünffachen Faktor gebunden. Darum lass es, weil du weisst, dass jede Handlung, die man ausführt, fünf Facetten hat, keine falsche Vorstellung auf Seiten irgendeiner Person geben, die sie tut. Es gibt fünf bedingende Faktoren hinter jeder Art von Bewegung, Handlung, Arbeit oder was es auch sein mag. Sankhya, das das höchste Wissen ist, und das genau die unterschiedlichen Arten von Ergebnissen aufzählt, die den verschiedenen Arten von Karmas folgen, sagt uns, dass es fünf Phasen einer Handlung gibt. Darum ist die Täterschaft einer Handlung nur eine Phase. Übermässige Betonung nur auf die Täterschaft zu legen und die anderen vier Faktoren überhaupt nicht wahrzunehmen wäre äusserste Unwissenheit auf Seiten des Ausführenden der Handlung. Vielleicht machen wir die Arbeit, aber wir sind nicht der einzige, der an dieser Arbeit beteiligt ist.

Was sind die anderen vier Faktoren? *Adhiṣṭhānaṁ tathā kartā karaṇaṁ ca pṛthagvidham, vividhāś ca pṛthakceṣṭā daivaṁ caivātra pañcamam* (18.14): Der physische Körper hat etwas zur Menge der Arbeit zu sagen, die wir ausführen können, und auch zur Qualität der Arbeit, die von uns erwartet werden kann. Ob unser Körper stark und gesund ist oder ob er krank und schwach ist, ist ein Faktor, der auch beachtet werden muss, wenn wir irgendeine Arbeit tun. Also wird es entsprechend der Natur des körperlichen Zustands Bedingungen des Ergebnisses geben, die aus der Handlung folgen. Dies ist ein Aspekt unter den fünf.

Tathā kartā: Das Ego-Prinzip, das die Handlung tatsächlich motiviert, ist auch ein Faktor. Warum führen wir eine Handlung aus? Das Ego hat ein Motiv dahinter. Der physische Körper ist zweifelsohne ein Aspekt, aber das Ego ist ein weiterer Aspekt, und es ist wichtiger. Das Ego entscheidet über die Vorgehensweise der Arbeit. Das ist der zweite Faktor.

Karaṇaṁ ca pṛthagvidham: Die Instrumente, die wir bei der Ausführung der Handlung verwenden, werden auch die Handlung bedingen. Nimm an, wir graben eine Grube. Wenn wir mit unseren Händen graben, werden wir eine Art von Ergebnis bekommen; aber wenn wir eine Spitzhacke oder eine Schaufel oder einen Bulldozer verwenden, dann werden andere Arten von Ergebnissen folgen.

Die Art des Instrumentes, das wir bei der Ausführung einer Handlung verwenden, wird auch entscheiden, was für eine Art von Ergebnis folgen wird.

Vividhāś ca pṛthakceṣṭā bezieht sich auf die Vielzahl an ablenkenden Faktoren, die den Geist während der Ausführung irgendeiner Arbeit bedingen. Selbst wenn wir eine Arbeit tun, können gleichzeitig zwanzig Ideen in unserem Geist sein, die uns in unterschiedliche Richtungen ziehen, und es heisst nicht, dass eine Person nur eine Sache gleichzeitig denkt. Selbst wenn wir eine Arbeit tun, sind wir, wenn wir dabei in der Lage sind, nur das und nichts anderes zu denken, eine wirklich grossartige Person. Aber im allgemeinen ist das nicht möglich. Es gibt eine Erinnerung an etwas, was in der Vergangenheit geschehen ist und eine Befürchtung über etwas, was in der Zukunft stattfinden könnte, und eine Angst vor etwas in der Gegenwart. Diese werden den Geist zerstreuen. Diese ablenkenden Handlungen des Geistes die ablenken sind auch bedingende Faktoren bei der Ausführung der Arbeit.

Somit sind die Stärke oder Schwäche des physischen Körpers, das Motiv des Egos, das verwendete Instrument und die für den Geist charakteristischen Ablenkungen die vier Faktoren, die als jedes Werk bedingend erwähnt werden. Es gibt einen fünften Faktor, den wir immer vergessen: den Willen Gottes - *daivam chaivatra panchamam*. Eine Sache, der der endgültige Wille des Universums nicht zugestimmt hat, wird nicht stattfinden, egal wie sehr wir auch schwitzen mögen. Das, was geschehen soll, wird geschehen, wie sehr wir uns auch anstrengen mögen, es zu verhindern; und das, was nicht geschehen soll, wird nicht geschehen, selbst wenn wir danach rufen. Dies ist der unergründliche Faktor, der hinter allen Dingen wirkt. Unser eigener Geist, unser eigener Körper, unser Egoismus, unsere mentale Fähigkeit, unsere eigene Existenz wird durch den zentralen kosmischen Willen bedingt; und wenn er es nicht erlaubt, dass irgendein Ereignis stattfindet, dann wird dieses Ereignis niemals stattfinden, selbst wenn Millionen von Menschen hart dafür arbeiten, um es geschehen zu lassen. Imperien werden in einem Moment zusammenstürzen, wenn dies der Wille des universellen historischen Prinzips ist; wir könnten es den Zeitprozess nennen oder den Geist der Zeit. Wie sehr wir uns auch in die Richtung anstrengen, unsere eigene Person zu schützen, unsere Gesellschaft, oder unser Land, es muss durch den höchsten Willen gebilligt werden. Wie Sri Krishna Arjuna sagte: "Mach weiter. Du wirst Erfolg haben." Aber diese Zustimmung gab es nicht für die Kauravas, und das gegenteilige Ergebnis stellte sich ein.

Also ist der endgültige wirkende Faktor der zentrale universelle Wille, mit dem wir immer in einem Zustand der Einheit und Vereinigung sein müssen. Wir sollten uns nicht auf egoistische Weise zu viel auf unsere individuelle Täterschaft bei der Handlung einbilden. Wir sind nicht die einzigen Handelnden. Es gibt fünf Handelnde bei der Ausführung einer Handlung, und unter diesen fünf gibt es ein höchstes Prinzip, das zu vergessen wir uns nicht leisten können: die Existenz Gottes in der Welt. Das Prinzip der alle Dinge durchdringenden Göttlichkeit - die Immanenz Gottes - entscheidet letztendlich alle Faktoren, obwohl andere auch als Instrumente wirken.

Śarīravāṅmanobhir yat karma prārabhate naraḥ, nyāyyaṁ vā viparītaṁ vā pañcaite tasya hetavaḥ (18.15): Welche Arbeit wir auch tun - ob gute Handlung oder schlechte Handlung, ob mit dem physischen Körper oder mit dem Geist oder mit der Sprache, was es auch ist, was wir tun, es wird auf diese fünffache Weise bedingt. Deshalb sollten wir nicht zu egoistisch sein. Wir sollten nicht unter dem Eindruck stehen, dass wir die Herrscher der Welt sind, weil die anderen vier Faktoren es nicht erlauben werden und schliesslich mag der zentrale Wille vielleicht nicht dafür sein. Darum wird alles, was wir auf irgendeine Weise tun - ob körperlich, psychologisch, verbal, persönlich, sozial, auf welche Weise auch immer, ob es eine gute Handlung oder eine schlechte Handlung sein mag - all dies wird durch diesen fünffachen Faktor entschieden, der an jeder Handlung beteiligt ist.

Tatraivaṁ sati kartāram ātmānaṁ kevalaṁ tu yaḥ, paśyaty akṛtabuddhitvān na sa paśyati durmatiḥ (18.16): Im Licht der Tatsache, dass diese fünf Faktoren an der Ausführung von Arbeit beteiligt sind, ist das Motiv dieser Person, wenn irgendjemand närrisch denkt, dass er oder sie alleine dafür verantwortlich ist, es zu tun, wahrlich sehr närrisch, sehr idiotisch, sehr falsch. Im Licht dieses fünffachen Faktors, den es hinter jeder Handlung gibt, sollte niemand die Unverfrorenheit haben sich vorzustellen "Ich tue es." Kein "Ich" kann hier erfolgreich sein. Aufgrund des unintelligenten Zugangs zu einem bestimmten Kontext in der Welt durch eine Person, die sich in Fragen des Arbeitens als das Alles in allem sieht, hat sie keinen Erfolg.

Yasya nāhaṁkṛto bhāvo buddhir yasya na lipyate, hatvāpi sa imāl lokān na hanti na nibadhyate (18.17): Wir mögen der ganzen Welt entgegentreten, wenn wir wollen, und wenn unser Ego vollständig ausgelöscht wurde, das heisst, wenn wir nicht einmal eine Ahnung davon haben, dass wir die Handlung tun, und fühlen, dass der universelle Wille durch uns handelt, wenn dies der Fall ist, dann mögen wir sogar die Zerstörung von Dingen bewirken, und dennoch wird dem kein Ergebnis als Strafe für die schmerzhafte Erfahrung folgen, vorausgesetzt - diese Voraussetzung ist sehr wichtig - vorausgesetzt, dass wir unseren Egoismus vollständig ausgelöscht haben und wir nicht einmal wissen, dass wir existieren, und wir immer fühlen, dass das Universelle durch uns wirkt. Ansonsten werden wir durch alles gebunden sein, was wir tun.

jñānaṁ jñeyaṁ parijñātā trividhā karmacodanā
karaṇaṁ karma karteti trividhaḥ karmasaṁgrahaḥ (18.18)
jñānaṁ karma ca kartā ca tridhai'va guṇabhedataḥ
procyate guṇasaṁkhyāne yathāvacchṛṇu tānyapi (18.19)

Jetzt wechselt der Herr seine Aufmerksamkeit zu seinem anderen Thema. Bis zu diesem Zeitpunkt handelt alles, wovon wir gehört haben, von Karma oder Handlung - rechter Handlung oder richtiger Handlung. Jetzt werden wir zu einem ganz anderen Thema geführt: "Die Natur des Wissens, die Natur des Objekts des Wissens, die Natur von jemandem, der weiss oder das Wissen hat, die Natur jeder möglichen Handlung im Prozess der Wahrnehmung und die Natur des Handelnden im Zusammenhang des Wahrnehmens oder Wissen, dies werde ich dir jetzt beschreiben.

Es gibt drei Arten von Wissen: *sattvisches* Wissen, *rajasisches* Wissen und *tamasisches* Wissen. Was ist *sattvisches* Wissen? Es ist das Wissen oder die Weisheit oder Einsicht, durch die wir in der Lage sind, die Einheit inmitten der Vielfältigkeit der Dinge zu sehen, und wir können das eine Absolute finden, das sich in dieser Vielfältigkeit der Dinge manifestiert. Wenn die Vielfältigkeit von Objekten in der Welt auf keine Weise unsere Vision des absoluten Seins verhindert, das immanent in allen Dingen gegenwärtig ist, und wenn wir es direkt mir unseren eigenen Augen sehen können, sozusagen - das universale Absolute, das verborgen inmitten all dieser scheinbar getrennten Dingen gegenwärtig ist - dieses Wissen, wenn wir es überhaupt haben, muss als das beste allen Wissens betrachtet werden. Dies ist höchstes Wissen, dies ist das beste Wissen; dies ist *sattvisches* Wissen.

Aber dieses Wissen wird nicht jedem gegeben. Wir sind in unserer Evolution nicht so überlegen. Es gibt *rajas,* das in uns vorherrscht. Wir sehen Dinge immer als voneinander verschieden. Wir können keine Art von Verbindung von einer Sache mit einer anderen Sache in dieser Welt sehen. Alles scheint blindlings hingeworfen zu sein - hierhin und dorthin. Etwas hier, etwas dort - wir wissen nicht, was wo ist. Dies ist die Art von Welt, in der wir leben. Dies ist *rajasisches* Wissen, nicht das Wissen, das überall Einheit sieht.

Pṛthaktvena tu yaj jñānaṁ nānābhāvān pṛthagvidhān (18.21). Alles ist unterschiedlich. Hier sind Bäume, dort ist Vieh, Wasser hier; dort ist das Sonnensystem, hier ist die Erde, Planeten dort, menschliche Wesen hier, Tiere dort. Es gibt keine Verbindung von einer Sache mit einer anderen Sache; alles steht sozusagen für sich allein. Diese Art von Vorstellung, die wir unterhalten - nämlich, dass alles für sich unabhängig ist und es keine Verbindung geben kann, keine Beziehung welcher Art auch immer zwischen einer Sache und einer anderen Sache - dieses Wissen ist *rajasisch*, weil es die Wahrnehmung eines zerstreuten Geistes ist, der innerlich geteilt ist und deshalb auch aussen Unterteilungen sieht.

Und dann gibt es die schlimmste Form von Wissen. *Yat tu kṛtsna-vad ekasmin kārye saktam ahaitukam, atattvārthavad alpaṁ ca tat tāmasam udāhṛtam* (18.22): Während *rajasisches* Wissen zumindest die Existenz vieler Dinge anerkennt, klammert sich *tamasisches* Wissen an nur eine Sache. Es hat eine intensive Anhaftung an eine Person, einen Gegenstand, eine Beschäftigung, eine Eigenschaft, ein Ereignis, einen Umstand, was auch immer es ist - es umarmt es intensiv und betrachtet nur diese eine Sache als alles, als ob andere Dinge überhaupt nicht existieren würden. Ganz zu schweigen vom Bewusstsein der Einheit, das viel zu weit entfernt ist - selbst das Bewusstsein, dass es andere gleich gültige Dinge gibt, wird nicht in Erwägung gezogen. Es gibt nur Anklammern an eine Sache, wie eine Mutter, die ein Baby festhält: "Mein Baby ist alles; andere Babies existieren nicht auf der Welt. Und wenn mein Baby überlebt, sehr gut; lass den Rest vor die Hunde gehen." Diese Art von Anhaftung ist die schlimmste Art von Wissen, bei dem man sich nur an eine Sache klammert aufgrund des Gefühls, dass es mein ist, von Besitztum, Anziehung und Anhaftung. Diese Art von Wissen ist *tamasisch* - die schlimmste Art von Wissen.

Niyataṁ saṅgarahitam arāgadveṣataḥ kṛtam, aphalaprep-sunā karma yat tat sāttvikam ucyate (18.23). Jetzt werden wir wieder in das Reich von *sattvischer, rajasischer* und *tamasischer* Handlung gebracht, aus einem ganz anderen Blickwinkel, was ein Thema ist, das wir ein andermal anschauen werden.

Diskurs 49

Das achtzehnte Kapitel geht weiter: Arten des Verstehens, des Entschlusses und des Glücks

Lord Krishna wird nicht müde, immer wieder zu wiederholen, dass wir arbeiten sollten. Immer, wenn es eine Gelegenheit dafür gibt, bringt er diesen Punkt, dass wir arbeiten sollten, damit wir uns nicht im Gottesbewusstsein verlieren. Er fürchtet, dass wir zu sehr an Gott denken werden, darum holt er uns immer wieder auf den Boden indem er sagt „Arbeite! Arbeite!" Nachdem er so viele Sachen über *jnana* gesagt hat, sagt er jetzt, was gute Handlung ist.

Niyataṁ saṅgarahitam arāgadveṣataḥ kṛtam, aphalaprep-sunā karma yat tat sāttvikam ucyate (18.23): *Sattvisches* Karma ist das, was von jemandem ausgeführt wird, der dieses Ausführen als seine verbindliche Pflicht sieht und nicht als einen Zwang von aussen, und der diese Pflicht ohne irgendeine Art von Anhaftung oder Ichheit hinsichtlich der Arbeit tut. Er wird nicht sagen, dass es sein Werk ist. Es ist nur Arbeit, und sie gehört niemandem als Besitz, und sie ist frei von Zuneigung und Abneigung. Handlung kann ausgeführt werden um eine Begierde zu erfüllen, oder sie kann getan werden, um Menschen zu schaden; es kann negative Handlung oder positive Handlung geben. Aber die Pflicht, um die es hier geht, ist frei von Zuneigung und Abneigung. Sie hat nicht die Absicht, einen selbst zu erfreuen, noch hat sie die Absicht jemand anderem zu schaden. *Niyataṁ saṅgara-hitam arāgadveṣataḥ kṛtam*: Sie ist Pflicht, frei von Ichheit und Anhaftung an sie. *Aphalaprepsunā karma*: Ohne einen Blick auf die Frucht davon.

Es gibt so viele Bedingungen. Als erstes sollte sie als eine Pflicht und nicht als ein Zwang betrachtet werden. Zweitens sollte sie ohne irgendeine Form von Anhaftung getan werden. Drittens sollte sie nicht durch Zuneigung oder Abneigung motiviert sein. Viertens sollte sie keinen Blick auf die Frucht haben, die sich aus der Handlung ergibt. Diese Art von Handlung, an die so viele Bedingungen geknüpft sind, die wahrlich von gewöhnlichen Personen schwer auszuführen ist, wird *sattvisches* Karma genannt.

Yat tu kāmepsunā karma sāhaṁkāreṇa vā punaḥ, kriyate bahulāyāsaṁ tad rājasam udāhṛtam (18.24): *Sattvische* Handlung ist spontan und ermüdet die Person nicht. Dies ist ein Merkmal guter Handlung. Wir werden nicht davon müde werden, wenn wir *sattvische* Handlungen tun. *Sattvische* Handlung kann uns nicht ermüden, weil wir es aus eigenem Antrieb heraus machen, als etwas, was getan werden muss. Aber wenn wir es um jemand anderes willen tun und nicht aufgrund unserer eigenen persönlichen Wahl, dann wird es uns ermüden. Also sagt der Herr, dass, wenn irgendjemand eine Handlung ausführt, mit einer daran haftenden intensiven Sehnsucht, egal was die Natur dieser Sehnsucht ist, und sie auch von Egoismus erfüllt ist – „Siehe, was ich tue! Ich bin fähig, dies zu tun. Was denken die Leute? Was wissen sie von mir?" – wenn diese Art von egoistischer Prahlerei hinter irgendeiner Art von Ausführung steht, zusammen

mit Begierde irgendeiner Natur, und sie von Ermüdung begleitet wird, weil man am Ende des Tages müde wird, wenn man diese Arbeit macht, wenn die Natur dieser Arbeit durch Egoismus erzeugte Ermüdung verursacht und voller Begierde ist, sie *rajasisches* Karma genannt wird.

Anubandhaṁ kṣayaṁ hiṁsām anapekṣya ca pauruṣam, mohād ārabhyate karma yat tat tāmasam ucyate (18.25). Wenn wir eine Handlung unternehmen, müssen wir unser Vermögen, sie zu tun, kennen. Sind wir bereit dafür? Sich selbst für fähig zu halten, eine Arbeit auszuführen, während man in Wirklichkeit nicht fähig dazu ist, ist ein Mangel an Weisheit. Es ist nicht notwendig, sich zu unterschätzen, aber es ist auch nicht nötig, sich zu überschätzen. Es ist notwendig, sich unparteiisch hinsichtlich seines eigenen Vermögens und der Eignung für eine bestimmte Art von Arbeit oder Handlung zu beurteilen. Wenn eine Person ihre Eignung, eine Arbeit zu unternehmen, nicht berücksichtigt und nicht die Konsequenz berücksichtigt, die sich aus dieser Handlung ergeben könnte, den Schaden, den sie anderen zufügen könnte und die Verletzung, die sich daraus ergeben könnte, und die Arbeit in einem verwirrten Geisteszustand getan wird, dann wird solch eine Handlung *tamasisches* Karma genannt, die schlimmste Art von Handlung.

Muktasaṅgo'nahaṁvādī dhṛtyutsāhasamanvitaḥ, siddhya siddhyor nirvikāraḥ kartā sāttvika ucyate (18.26). *Sattvische* Handlung wird noch einmal definiert. Es ist eine Handlung, die von den Menschen ausgeführt wird, die frei von Anhaftung sind - *muktasaṅgaḥ*; die keine Spur von Egoismus auf ihrer Seite haben - *ahaṁvādī*; und die voller Enthusiasmus für die Arbeit sind. Es ist keine Müdigkeit, sondern Enthusiasmus, Vergnügen und eine Unermüdbarkeit, die empfunden wird bevor man irgendeine Arbeit beginnt. *Utsāha*, was Enthusiasmus ist, Begeisterung, und eine Liebe für das, was gut ist, sollte das Motiv hinter der Ausführung jeder Handlung sein, egal ob man Erfolg hat oder nicht. Dies ist so, weil, wie früher erwähnt, die Frucht einer Handlung in niemandes Hand ist. Die Frucht ist das Produkt der kooperativen Aktivität von fünf Faktoren.

Darum ist es, wenn wir etwas so gut machen, wie wir können, aber keinen Erfolg haben, deshalb so, weil wir die anderen vier Aspekte nicht berücksichtigt haben. Letztendlich kann man keinen Erfolg im Leben haben, solange man nicht praktisch seinem Wesen nach allwissend ist. Eine gewöhnliche Person kann nicht wissen, was für eine Konsequenz sich aus welcher Handlung ergeben wird, weil wir nicht alle Aspekte der Angelegenheit gleichzeitig kennen können. *Sattvisches* Karma ist frei von dem Streben, seine Frucht zu erlangen, frei von Egoismus, von Enthusiasmus erfüllt und Arbeit, die von einem spontan unternommen wird, für das Wohlergehen aller.

Rāgī karmaphalaprepsur lubdho hiṁsātmako'śuciḥ, harṣaśokānvitaḥ kartā rājasaḥ parikīrtitaḥ (18.27): *Rajasisches* Handeln ist von anderer Art. Es ist von Anfang bis zum Ende von einer Art Verlangen erfüllt: „Ich erwarte eine Frucht aus dieser Art von Unternehmung. Sie muss kommen." Der Fokus ist nicht auf den Mitteln, sondern auf dem Ziel. Es spielt keine Rolle, welche Mittel wir anwenden, vorausgesetzt, dass das Ziel erreicht wird. Aber der richtige Prozess

der Handlung ist, dass das Ziel nicht gerechtfertigt sein kann, wenn die Mittel nicht gerechtfertigt sind. Das Ziel ist nichts anderes als die evolutionäre Vervollständigung der Mittel. Wenn Entwicklung stattfindet, dann entwickeln sich die Mittel zur Frucht selbst; dies wird das Ziel genannt. Das Ziel ist die Vollendung der Mittel. Insofern, als das Ziel die Vollendung der Mittel ist, kann es keinen qualitativen Unterschied zwischen den Mitteln und dem Ziel geben. Also ist es närrisch und eine Art von Idiotie zu denken, dass das Ziel die Mittel rechtfertigt.

Anhaftung, Begierde, Verlangen und leidenschaftliches Anklammern sind die Eigenschaften von *rajasischer* Handlung, nicht von *sattvischer* Handlung. *Karmaphalaprepsuḥ*: Immer daran zu denken, was bei der ausgeführten Handlung herausspringt. *Lubdhaḥ*: Voller Gier nach der Frucht. *Hiṁsaātmakaḥ*: Andere verletzend und sich nicht um die negativen Auswirkungen kümmernd, die die Handlung auf andere Menschen haben kann, solange man selbst zufrieden ist. *Aśuciḥ*: Ein unreines Motiv steht dahinter. Manchmal ist man freudig erregt, manchmal ist man niedergeschlagen. Wenn es ein kleines Anzeichen dafür gibt, dass vielleicht Erfolg am Horizont auftaucht, ist man freudig erregt; aber wenn die Bedingungen sich verändern gibt es sofort Niedergeschlagenheit. Eine Person treibt auf der Oberfläche der See von Glück und Sorge, und weiss nicht, was das Morgen tatsächlich für sie bereit hält, ob es Glück oder Kummer sein wird. Diese Art von unentschiedener Lage der Dinge in der Zukunft ist wahrlich Kummer selbst. *Harṣaśokānvitaḥ kartā rājasaḥ parikīrtitaḥ*: Solch eine Person ist ihrem Wesen nach *rajasisch*.

Ayuktaḥ prākṛtaḥ stabdhaḥ śaṭho'naiṣkṛtiko'lasaḥ, viṣādī dīrghasūtrī ca kartā tāmasa ucyate (18.28): „Oh, was ist das für eine schwierige Arbeit! Warum sollte ich diese Arbeit unternehmen?“ Dies ist eine *tamasische* Haltung. Sich immer grämen – sich anfangs beklagen, in der Mitte beklagen und am Ende beklagen. Es gibt Menschen, die sich immer beklagen, wenn sie irgendeine Arbeit tun. Sie beklagen sich bevor sie anfangen, während sie sie tun und auch am Rande des Abschlusses. *Dīrghasūtrī*: Lange brauchen, um etwas zu tun. Wenn etwas heute getan werden kann, dann werden sie drei Tage dafür brauchen. Sie werden drei Tage lange darüber nachdenken und am vierten Tag denken sie darüber nach, wie sie es machen, und am fünften Tag muss jemand ihnen einen Anstoss geben, damit sie es tun. Diese Art von Verzögerung ist der Dieb der Zeit, wie sie sagen, und solche Leute werden *dīrghasūtrīs* genannt. *Ayuktaḥ*: Immer in einem Zustand von Kummer und Zaghaftigkeit, und nicht innerlich auf das spirituelle Ziel hin geeint. *Stabdhaḥ:* Sehr grob im Verhalten, immer nur an das materielle Ziel denkend, immer in einem Zustand geistiger Erstarrung. Der Geist ist nicht aktiv, nicht klar und bewegt sich tagelang überhaupt nicht; und wenn er anfängt, sich zu bewegen, dann wird er sich in die falsche Richtung bewegen. *Śaṭhaḥ*: Eine Person, die vollkommen unzuverlässig ist, gewitzt und durchtrieben bei der Ausführung von Dingen, ein schlechter Charakter und grundlegend lethargisch in ihrem Wesen. All diese Eigenschaften bilden das, was *tamas* genannt wird.

Dies ist eine kurze Wiederholung der Eigenschaften von drei Arten von Handlungen, die von drei Arten von Menschen getan werden – *sattvisch, rajasisch*

und *tamasisch*. Dieses Thema wurde ausführlicher im dritten und vierten Kapitel behandelt, und hier ist es nur eine Zusammenfassung, ein *simhavalokanam*. *Simhavalokanam* bedeutet weitergehen, weitergehen und dann zurückblicken – wie ein Löwe. Ein Löwe geht weiter, und dann dreht er sich nach einiger Zeit um um zu sehen, was hinter ihm ist. Diese Art des Zurückblickens wird zusammenfassen genannt, Rekapitulation, *simhavalokanam*.

Jetzt wird die *buddhi* oder der Intellekt diskutiert. Hier werden drei Arten des Intellekts erwähnt – drei Arten von Intellekt, Verstehen. *Buddher bhedaṁ dhṛteś caiva guṇatas trividhaṁ śṛṇu, procyamānam aśeṣeṇa pṛthaktvena dhanañjaya* (18.29): „He Arjuna, höre die Merkmale des Verstehens, die Merkmale des Entschlusses, die ich jetzt kurz behandeln werde."

Pravṛttiṁ ca nivṛttiṁ ca kāryākārye bhayābhaye, bandhaṁ mokṣaṁ ca yā vetti buddhiḥ sā pārtha sāttvikī (18.30): *Sattvisches* Verstehen oder Erkenntnis ist das, was weiss, was unter gegebenen Umständen getan werden muss und was nicht getan werden darf, was angemessen ist und was nicht angemessen ist. Ort, Zeit und Umstände bedingen die Ausführung von jeder Arbeit um zu entscheiden, welche Arbeit in einem bestimmten Moment passend sein mag und welche Arbeit in diesem Moment nicht passend sein mag. Das, was an diesem bestimmten Fleck passen mag, mag an einem anderen Ort nicht passend sein, und das, was unter jetzt vorherrschenden Bedingungen passend sein mag, mag unter den zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort vorherrschenden Bedingungen nicht passend sein.

Deshalb sollte jeder diesen eigentümlich spannenden Charakter der Methode verstehen, auszuwählen, was angemessen und was unangemessen ist. Man kann nicht einfach erkennen, was gut und schlecht ist. Das Gute und das Schlechte einer Unternehmung ist nicht nur eine ethische oder eine moralische Frage. Es ist ein philosophisches und metaphysisches Thema, das letztendlich auf dem Zweck der Existenz selbst beruht. Nur ein hartgesottener Philosoph kann einen gewissen Einblick in das haben, was letztendlich gut ist und was nicht. Indem man ein Buch liest oder einen Gesetzestext oder eine Smriti wie die Manu oder die Yajnavalkya Smritis mag man vielleicht etwas über die Natur des Guten und Schlechten unter bestimmten Bedingungen wissen, aber unter welchen Bedingungen welche Art von Handlungen ausgeführt werden sollen kann nicht in einem Buch katalogisiert werden. Wir müssen für uns selbst entscheiden, welche Kriterien wir einhalten wollen beim Beurteilen, was angemessen und was unangemessen ist. Dies ist eine Kernfrage für uns, und das Urteil in dieser Hinsicht sollte letztendlich auf dem endgültigen Zweck des Lebens beruhen. Darum muss man bei der Auswahl jeder Handlungsweise sehr intelligent sein. Solch eine Person ist *sattvisch*, die weiss, was richtig und falsch ist, was gut und was schlecht ist, was getan werden soll und was nicht getan werden darf, was eine Ursache von Bindung ist und was befreiend sein wird. Nur so eine Person kann wirklich intelligent sein, und dieses Verständnis kann als seinem Wesen nach *sattvisch* betrachtet werden: *sa buddhih partha sattviki*.

Yayā dharmam adharmaṁ ca kāryaṁ cākāryam eva ca, ayathāvat prajānāti buddhiḥ sā pārtha rājasī (18.31): eine *rajasische* Person betrachtet einen falschen

Ort als richtigen Ort, eine falsche Zeit als richtige Zeit und falsche Umstände als richtige Umstände und vermischt die Konzepte von Dharma und *adharma*. Viele Menschen begehen falsche Handlungen unter dem Eindruck, dass sie eine dharmische Aktivität ausführen, weil die Idee von Dharma in ihrem Geist nicht klar ist; sie ist lokalisiert, politisiert. Geographische, historische, kommunale, religiöse und politische Umstände können das eigentliche Konzept von dem, was gut und schlecht ist, verderben. Wir können nicht entscheiden, was endgültig gut und was endgültig schlecht ist, weil wir in diese bedingenden Faktoren der menschlichen Gesellschaft verwickelt sind. Solch eine verwickelte Art des Denkens wird *rajasische buddhi* genannt, weil es nicht weiss, was Dharma und was *adharma* ist, was getan werden muss und was nicht getan werden darf, und es legt alles falsch aus. Eine verletzende Sache wird als sehr gut betrachtet, und das, was anderen schadet wird als etwas betrachtet, was zum Wohlergehen der Leute beiträgt. Solch eine Person ist ihrem Wesen nach *rajasisch*.

Adharmaṁ dharmam iti yā manyate tamasāvṛtā, sarvārthān viparītāṁś ca buddhiḥ sā pārtha tāmasī (18.32): Die schlimmste Art des Verstehens ist *tamasische buddhi*, die alle Dinge auf eine völlig umgekehrte Weise falsch versteht. Vollkommen falsche Dinge werden als sehr gute Dinge betrachtet - *adharmaṁ dharmam iti yā manyate* – aufgrund einer Umwölkung des Intellekts. Jede Art von Ziel im Leben wird von einem selbstsüchtigen Standpunkt aus betrachtet. Es gibt keine Fähigkeit, die Unternehmung mit dem endgültigen Zweck des Lebens zu verbinden, weil dieses Bewusstsein über den endgültigen Zweck einer *tamasischen buddhi* vollständig verborgen bleibt.

Die ‚Entscheidung', die in den kommenden Versen diskutiert wird, hat eine Verbindung mit dem Verständnis. Der Intellekt und der Wille gehen zusammen. Die Fähigkeit unseres Entscheidungsfaktors – Entscheidung, Entschluss, Wille - hängt sehr oder vielleicht sogar vollständig vom Verstehen ab. In dem Ausmass unseres Verstehens, in diesem Ausmass werden wir auch Willenskraft haben. Wenn das Verstehen schwach ist, wird der Wille auch schwach sein. In diesen Versen wurde uns etwas über die drei Arten des Verstehens gesagt – *sattvisch, rajasisch* oder *tamasisch*. Jetzt werden drei Arten des Entschlusses oder Willens hier erwähnt.

Dhṛtyā yayā dhārayate manaḥprāṇendriyakriyāḥ, yogenāvy-abhicāriṇyā dhṛtiḥ sā pārtha sāttvikī (18.33) Was ist *sattvischer* Entschluss? Es ist die Ausübung des Willens, durch die wir in der Lage sind, den Geist, das *prana* und die Sinnesorgane mit der grossen Kraft der inneren logischen Fähigkeit zu bezwingen, innerlich in einem Zustand des Yogas geeint zu sein ohne Ablenkung im Geist und vollständig auf das endgültige Ziel des Lebens konzentriert - diese Art von Entschluss, Entschlossenheit oder *dhṛtiḥ* ist seine Natur nach *sattvisch*.

Yayā tu dharmakāmārthān dhṛtyā dhārayate'rjuna, prasaṅ- gena phalākāṅkṣī dhṛtiḥ sā pārtha rājasī (18.34): *Rajasischer* Entschluss ist das, was das Ergebnis der eigenen Handlung im Blick behält, ob es gut oder anders ist. Dharma, *artha* und *kama* werden als die primären Motive hinter jeder Art von Handlung angenommen, und Moksha wird vollständig ignoriert. Wo Moksha überhaupt nicht im Geiste einer Person ist und bei der Beurteilung von Werten nicht in

Betracht gezogen wird, kann Dharma wie *adharma* aussehen, und *adharma* kann wie Dharma aussehen. *Kama* wird eine Person ruinieren; und *artha* oder das Verlangen nach materielen Gütern wird für die Sicherheit und das Wohlergehen des Lebens schädlich sein. Also berücksichtigt *rajasischer* Entschluss nur die weltlichen Werte. Hier kann Dharma nur in dem Sinne des Verhaltens verstanden werden, das der Erfüllung von Begierde und materiellem Wohlergehen förderlich ist, und nicht notwendigerweise Moksha. Wir haben emotionale Begierden und materielle Gier. Wenn diese beiden Begierden auf irgendeine Weise erfüllt werden können und wir die Art der Erfüllung als rechtschaffen erachten und wir immer an das denken, was wir anhäufen werden durch die Unternehmung, mit der wir beschäftigt sind, dann ist dies *rajasisches* Verstehen.

Yayā svapnaṁ bhayaṁ śokaṁ viṣādaṁ madam eva ca, na vimuñcati durmedhā dhṛtiḥ sā pārtha tāmasī (18.35): *Tamasischer* Entschluss oder Wille ist von Schläfrigkeit, Angst, Kummer, Niedergeschlagenheit, Stolz und einem getäuschten Zustand des Denkens erfüllt. Dies sind Eigenschaften eines *tamasischen* Individuums. *Durmedhā dhṛtiḥ*: Ein Entschluss, der durch eine schlechte oder falsche Art von Verstehen motiviert ist. *Mada* ist eine Art von Eitelkeit, die man in sich fühlt. *Vishada* ist Niedergeschlagenheit. *Soka* ist Kummer. *Bhaya* ist Angst. *Svapna* ist lethargisches Schlafen oder ein benommener Geisteszustand, der keine Neigung zu irgendeiner Art von Aktivität hat. Wenn dies die Merkmale einer Person sind, dann ist solch eine Person *tamasisch* und ungeeignet, überhaupt irgendetwas zu tun.

Drei Arten des Verstehens und drei Arten des Entschlusses oder der Entscheidung sind erwähnt worden. Viele Arten von Themen, die drei Kategorien bilden, sind auf diese Weise aufgenommen worden. Da das Verstehen von dreierlei Art ist und der Entschluss von dreierlei Art ist, ist auch das Glück dreifältig. Es gibt drei Arten von Glück.

Sukhaṁ tvidānīṁ trividhaṁ śṛṇu me bharatarṣabha, abhyāsād ramate yatra duḥkhāntaṁ ca nigacchhati (18.36): "Jetzt werde ich dir sagen, was wirkliches Glück ist. Das, was dich letztendlich zu Sorgen führt und das, was dich zu wirklichem Glück führt, ich werde dir jetzt sagen, was es ist."

Yat tadagre viṣam iva: Wahres Glück oder wirkliches Glück, dauerhaftes Glück, echtes Glück, sieht am Anfang wie Gift aus. Jede Art der Anstrengung in Richtung wirklichen Glücks ist sehr schmerzhaft, aber am Ende ist sie wie Nektar. Es gibt ein Sprichwort, das sagt: "Du musst dir die Hände schmutzig machen, um süße Milch von der Kuh zu bekommen." Alles, was auf unser endgültiges Wohlergehen abzielt, sieht am Anfang wie eine bittere Medizin aus, und wir werden sehr unglücklich sein, es überhaupt zu durchzuführen. Egal ob es Yogaübungen sind, *japa*, Meditation, Studium, *sadhana* oder was auch immer es ist, es wird sehr langweilig und schmerzhaft aussehen, aber es wird uns zur endgültigen Seligkeit führen. Das, was wirklich gut ist, sieht unerwünscht und abstossend aus. *Yat tadagre viṣam iva pariṇāme'mṛtopamam, tat sukhaṁ sāttvikaṁ proktam ātmabuddhiprasādajam* (18.37): Die Art von Glück, die schliesslich das innere Selbst erfreuen wird, unser Verständnis erblühen lässt und uns inneren Frieden bringen wird, der in der nektargleichen Erfahrung von Seligkeit endet, sollte,

obwohl es am Anfang wie etwas Giftiges und Bitteres aussehen mag, als wirkliches *sattvisches* Glück betrachtet werden.

Viṣayendriyasaṁyogād yat tad agre'mṛtopamam, pariṇāme viṣam iva tat sukhaṁ rājasaṁ smṛtam (18.38): Sinnesgenuss scheint unmittelbare Freude zu bringen, im Gegensatz zu *sattvischem* Glück, das am Anfang sehr bitter aussieht. Hier wird der Nektar gleich zu Beginn gefühlt. Wenn die Sinnesorgane den Objekten frönen, nach denen sie verlangen, scheinen sie in Nektar zu ertrinken, so dass sie immer wieder nach den Objekten verlangen, und man kann sein ganzes Leben damit verbringen, diesen Sinnesobjekten zu frönen. Aber am Ende werden schreckliche, schmerzhafte Konsequenzen folgen. Mentaler Kummer, körperliche Erschöpfung und Wiedergeburt werden als eine Konsequenz des Sinnesgenusses folgen. *Viṣayendriyasaṁyogād yat tad agre'mṛtopamam*: Das, was am Anfang aufgrund des Kontaktes der Sinnesorgane mit ihren Objekten wie Nektar aussieht, aber das einen am Ende zu Sorgen führen wird, wird *rajasisches* Glück genannt.

Yad agre cānubandhe ca sukhaṁ mohanam ātmanaḥ, nidrālasyapramādotthaṁ tat tāmasam udāhṛtam (18.39): Das Glück zum Beispiel, das man durch das Trinken von Alkohol bekommt, ist *tamasisches* Glück. Es wird unser Gehirn vollständig täuschen und uns in einen Zustand der Stumpfheit versetzen, und uns den falschen Eindruck vermitteln, dass wir in einem Zustand der Freude sind. Intensives Rauchen und Trinken können in diese Kategorie fallen, weil sie der Person eine Art von Befriedigung zu bringen scheinen, aber es ist ein getäuschter Geist, der auf diese Weise denkt. Die Person ist am Anfang glücklich, in der Mitte und am Ende - weil sie betrunken ist. In einer betrunkenen Person werden die Nerven stimuliert und scheinen immer in einem Zustand des Glücks zu sein, aber nach einiger Zeit brechen sie vollständig zusammen. Solches Glück, das vollkommen unerwünscht ist, ist *tamasisches* Glück. *Nidrālasyapramādotthaṁ tat tāmasam udāhṛtam*: Es wird zu Sorgen und Schlaf führen. Ein betrunkener Mann schläft, und nach dem Schlafen trinkt er beim Aufwachen wieder, und nach dem Trinken schläft er wieder, und nach dem Schlafen trinkt er wieder nach dem Aufwachen. Was für eine Art von Glück ist das? Dies ist die Art von Leben, das manche Menschen in der Welt führen - *tamasisch*.

Na tad asti pṛthivyāṁ vā divi deveṣu vā punaḥ, sattvaṁ prakṛtijair muktaṁ yad ebhiḥ syāt tribhir guṇaiḥ (18.40): Einige spezifische Beispiele für das Wirken der drei *gunas* - *sattvisch, rajasisch* und *tamasisch* - sind hier erwähnt worden. Es gibt endlose Beispiele, die verwendet werden können, um dies zu illustrieren, und sie werden entweder als *sattvisch, rajasisch* oder *tamasisch* klassifiziert. Tatsächlich gibt es weder auf der Erde noch im Himmel irgendetwas, was nicht durch die drei *gunas* kontrolliert und bedingt wird. Alles in der gesamten Schöpfung, in allen Daseinsreichen, ist eine Modifikation der drei Eigenschaften der *prakriti* - *sattva, rajas* und *tamas*. Deshalb müssen wir immer versuchen, die *sattvische* Qualität an die Oberfläche des Bewusstseins zu bringen, weil sie klar ist und uns eine Ahnung des höheren Lebenszwecks geben wird. Die *rajasischen* und *tamasischen vrittis* werden uns der höheren Werte des Lebens völlig unbewusst

machen und uns in weltliche Angelegenheiten versinken lassen und uns in Begriffen von Objekten denken lassen und verursachen, dass wir Wiedergeburt annehmen. Wir sollten *sattvische* Haltungen im Verstehen, Entscheiden, im Willen und im Glück entwickeln.

Diskurs 50

Das achtzehnte Kapitel geht weiter: Die eigene Pflicht kennen

Die Bhagavadgita hat uns eine Vielfalt von Dingen in den Begriffen der drei *gunas* gezeigt - was *sattvisch* ist, was rajasisch und was *tamasisch* ist. Von nichts auf der Erde oder im Himmel kann man sagen, dass es frei von der Wirkung der drei *gunas* ist. Nicht einmal die Götter sind frei von der Auswirkung der *gunas* auf sie.

brāhmaṇakṣatriyaviśāṁ śūdrāṇāṁ ca paraṁtapa
karmāṇi pravibhaktāni svabhāvaprabhavair guṇaiḥ (18.41)
śamo damas tapaḥ śaucaṁ kṣāntir ārjavam eva ca
jñānaṁ vijñānam āstikyaṁ brahmakarma svabhāvajam (18.42)
śauryaṁ tejo dhṛtir dākṣyaṁ yuddhe cāpyapalāyanam
dānam īśvarabhāvaś ca kṣātraṁ karma svabhāvajam (18.43)
kṛṣigaurakṣyavāṇijyaṁ vaiśyakarma svabhāvajam
paricaryātmakaṁ karma śūdrasyāpi svabhāvajam (18.44)

Hier haben wir einen Hinweis auf die Weise, wie die Gesellschaft organisiert ist, sowohl vertikal als auch horizontal. Die horizontale Disziplin und die Stabilisierung des Lebens wird *varna* Dharma genannt. Der vertikale Prozess des Aufstiegs des Individuums geschieht im *ashrama* Dharma. Tatsächlich wird die gesamte Ethik, der gesamte Verhaltenskodex in drei Dingen zusammengefasst: 1) das Konzept von Dharma, *artha, kama* und Moksha; 2) *varna* Dharma; 3) *ashrama* Dharma. Nichts in der Welt kann uns mehr über Ethik sagen als diese drei Dinge. Wie wir uns in Hinblick auf das endgültige Lebensziel verhalten sollen, wie wir uns in Beziehung zu den Menschen aussen verhalten müssen, wie wir uns in Hinblick auf uns selbst verhalten müssen - diese drei Darlegungen fassen die gesamte Wirklichkeit zusammen. Das, was wir sind, das, was aussen ist, und das was oben ist, sind die dreifachen Definitionen der Wirklichkeit.

Das endgültige Ziel, in seiner vollständigen Struktur, wird in den Prinzipien von Dharma, *artha, kama*, Moksha dargelegt. Vielleicht wisst ihr alle, was das bedeutet, da wir dieses Thema anderswo im Lauf früherer Vorlesungen berührt haben. Das Konzept dieses vierfachen Ziels, das als *purusharthas* bekannt ist, ist eine sehr mitfühlende, integrierende und wohl durchdachte Lebensdisziplin. Unsere Notwendigkeiten werden in vier Prinzipien klassifiziert: materielle Bedürfnisse, emotionale Bedürfnisse und ethische Bedürfnisse, die alle zu spirituellen Bedürfnissen führen. Das ethische Bedürfnis ist Dharma, das materielle Bedürfnis ist *artha*, das emotionale Bedürfnis ist *kama* und das spirituelle Bedürfnis ist Moksha. Das Konzept von Moksha oder der Befreiung der Seele, bestimmt die anderen Prinzipien von Dharma, *artha* und *kama*. Diese vierfache Bewertung des gesamten Lebens muss in unserem persönlichen und sozialen Leben in die Praxis umgesetzt werden, und gibt es nicht nur, damit man darüber philosophisch als Prinzipien in Lehrbüchern kontempliert. Wir müssen in dieser Welt auf solch eine Weise leben, dass wir uns schrittweise aufwärts in

Richtung der Befreiung des inneren Geistes bewegen, und solch eine Befreiung ist nicht möglich, bis wir uns aus unseren Verwicklungen befreien, die unsere Bindung verursachen.

Die Bindung ist auch von dreierlei Art. Totale Unwissenheit um das endgültige Lebensziel ist die grösste Bindung, die Unfähigkeit, mit Menschen im Aussen zurechtzukommen ist eine weitere Bindung, und nicht zu wissen, was einem selbst geschieht, ist eine dritte Bindung. Man sollte in dieser Angelegenheit nicht unwissend sein. Es muss uns sehr klar sein, was für eine Art von Person wir sind. Wir sollten uns selbst weder unterschätzen noch überschätzen. Wir müssen auch wissen, wie wir uns in der menschlichen Gesellschaft verhalten müssen, wo andere Menschen wie wir mit einem gemeinsamen Interesse leben. Und dann müssen wir uns sehr klar darüber sein, was es ist, worauf wir am Ende abzielen, vom kosmischen Standpunkt aus. Das kosmische Streben wird deshalb in diesem vierfachen Prinzip von Dharma, *artha, kama*, Moksha zusammengefasst. Aber dieses Konzept von Moksha muss in unserem täglichen Leben in der Gesellschaft umgesetzt werden und in unserer Persönlichkeit.

Die hier verwendeten Begriffe – Brahmana, Kshatriya, Vaishya und Sudra – beziehen sich auf Intelligenz, Macht, Wohlstand und Arbeit. Diese sind sozusagen die Fussschemel der menschlichen Gesellschaft. Niemand kann vollkommen intelligent sein, niemand kann vollkommen mächtig sein, niemand kann vollkommen wohlhabend sein, und niemand kann vollkommen für schwere Arbeit geeignet sein. Es gibt eine Klassifikation der Fähigkeiten und Begabungen von Menschen gemäss einer Vielzahl von Gründen. Eine Person wird in bestimmte Bedingungen und Umstände hinein geboren. Einige Menschen sind von Anfang an intelligent, einige sind von Anfang an königlich ausgelegt, einige haben von Anfang an eine Neigung zu Handel und Ökonomie und einige sind ihren Vorlieben und Neigungen nach Händler, Arbeiter, Industrielle, Technologen etc. Das bedeutet nicht, dass Menschen in nur vier Klassen kategorisiert werden können. Es kann hunderte von Unterschieden zwischen Menschen geben, aber dies ist im Groben die Kategorie entsprechend unserer psychischen Fähigkeiten. Wir haben *buddhi* oder Intellekt in uns, es gibt Willenskraft in uns, es gibt Emotion oder Gefühl in uns und es gibt auch den Impuls zu Handlung und Arbeit in uns. Die vierfache Klassifikation der menschlichen Gesellschaft in Brahmana, Kshatriya, Vaishya und Sudra, was die herrschende Klasse, die führende Klasse, die wohlhabende Klasse und die Arbeiterklasse repräsentiert, hat Relevanz für das innere psychische Überwiegen der intellektuellen Fähigkeit, der administrativen Fähigkeit, der ökonomischen Fähigkeit und der Fähigkeit zur Arbeit. Wenn diese vier zu einer angemessenen Form vermischt werden, wird die Gesellschaft für stabil gehalten.

Obwohl die Gesellschaft durch ein administratives System, das auf diese Weise eingeführt wurde, auf die eine oder andere Weise stabil ist, indem einige harmonische Anpassungen der Fähigkeiten und Intelligenz vorgenommen werden, gibt es auch eine Notwendigkeit, ein System der inneren Entwicklung auszuarbeiten. Es genügt nicht, wenn wir nur gesellschaftlich stabil sind. Wir müssen auch innerlich in unserer eigenen Individualität vollkommen sein. *Varna*

Dharma, was tatsächlich das ist, was mit der erwähnten sozialen Gruppierung gemeint ist, beschäftigt sich nur mit der äusseren Gesellschaft, und *ashrama* Dharma beschäftigt sich mit uns selbst. Brahmana, Kshatriya, Vaishya und Sudra sind äusserlich, sozial, während Brahmacharya, Grihastha, Vanaprastha und Sannyasa sich auf den innerlichen schrittweisen Aufstieg des Geistes zu immer höheren Dimensionen des Verstehens beziehen.

Diese beiden müssen zusammenkommen. Gesellschaftlich sind wir an einem bestimmten Ort involviert, und wir müssen arbeiten und nach unserer Kraft zum Wohlergehen der Gesellschaft beitragen, in Übereinstimmung mit unserer Stellung, unserem Ort oder der Situation, in der wir uns befinden oder für die wir in der Gesellschaft geeignet sind. Zusammen damit müssen wir auch für unsere eigene Entwicklung arbeiten. Diese vierte Stufe der inneren Entwicklung, die als *ashrama* Dharma bekannt sind, sind Brahmacharya, Grihastha, Vanaprastha und Sannyasa.

In den frühen Stufen, für zumindest ungefähr fünfundzwanzig Jahre, lebt eine Person ein Leben der äussersten Selbstkontrolle und des Studiums unter einem Lehrer. Die Eltern erlauben es zumindest gemäss dem uralten System ihren Söhnen nicht, zuhause zu bleiben, wenn sie ins Alter für das Lernen und Studium kommen. Wenn ein Mensch ins Alter für die Bildung kommt, wird er zu einem Lehrer geschickt, und es wird erwartet, dass er mindestens zwölf Jahre dort bleibt, wenn nicht sogar länger, je nach Fall. Diese Brahmacharya-Stufe der Selbstkontrolle und des Dienstes am Guru und des Studiums der Vedas im Besonderen wird als eine Grundlage betrachtet, die für das eigene persönliche Leben gelegt wird. Was wir in unseren frühen Jahren waren sagt etwas darüber, was wir in unseren späteren Jahren sein werden. Was haben wir in den ersten fünfundzwanzig Jahren unseres Lebens getan? Was für eine Art Leben haben wir gelebt? Dies wird einen direkten Einfluss auf unser Leben nach fünfzig oder sechzig Jahren haben. Das energetische, disziplinierte, harte Leben, das wir früh gelebt haben, wird Früchte tragen, die wir gegen Ende unseres Lebens ernten können. Aber wenn wir in unseren frühen Jahren ein zerstreutes, sorgenfreies Leben ohne irgendeine Art von Disziplin gelebt haben, wird es einen schädlichen Einfluss haben, wenn wir alt werden. Darum ist immer vorgeschrieben worden, dass die frühen Jahre solche der vollständigen Kontrolle, der vollständigen Disziplin sein sollten – biologisch, psychologisch und körperlich – neben der sozialen Involvierung, die wir schon als *varna* Dharma erwähnt haben.

Nach dieser Stufe des Brahmacharya betritt man gewöhnlich das Haushälterleben, weil dies für eine Stufe gehalten wird, auf der man seinen Lebensunterhalt verdient. Die Welt besteht aus so vielen Verwicklungen. Das isolierte Leben eines Brahmacharin ist gut, um Energie zu sparen und einen stark genug zu machen, um sich dem Leben zu stellen, aber man muss wissen, was das Leben ist. Man gewinnt Wissen um das Leben, in dem man ein gesellschaftlich ausgerichtetes Familienleben lebt, in das man im allgemeinen eingeführt wird, nachdem die Stufe des Brahmacharya vorüber ist. Aber wenn man zur Reife der Erfahrung kommt – wenn sich das Haar grau färbt, sozusagen – gibt es eine Notwendigkeit, sich von zu viel Kümmern um Familienangelegenheiten oder

sogar gesellschaftlichen Angelegenheiten zurückzuziehen, und es sollte innerlich ein Wunsch entstehen, sich um die Bedürfnisse einer höheren Art von Leben zu kümmern, was ein spirituelles Leben genannt werden könnte. Dann lebt man ein zurückgezogenes Leben. Diese Stufe wird das Leben des Vanaprastha genannt. Es ist nicht wirklich totale Entsagung wie bei einem Sannyasin, aber es ist ein isoliertes, zurückgezogenes Lebens, fern von der Familienatmosphäre. Man mag für einige Zeit in einem Tempel oder einem Ashram leben, und dann zur Familie zurückkehren, und dann wieder zu einem Retreat gehen, und sich so an ein Leben ohne Verwicklung in das Familienleben gewöhnen. Dies geht für einige Zeit so weiter.

Gewöhnlich ist die Erwartung, dass man fünfundzwanzig Jahre das Leben des Brahmacharya leben sollte, noch einmal fünfundzwanzig Jahre das Leben des Grihastha, Vanaprastha für die dritten fünfundzwanzig Jahre und Sannyasa für die letzten fünfundzwanzig Jahre. Aber wenn man die Begrenzung des Alters der Menschen heutzutage berücksichtigt, und es keine normale Hoffnung gibt, dass jeder einhundert Jahre lebt, müssen wir die Dauer der erwähnten Stufen gemäss den Umständen begrenzen. Nichtsdestotrotz sind die Stufen gültig, selbst heutzutage, und in Verbindung mit dieser inneren und äusseren Disziplin, macht die Bhagavadgita diese kurzen Aussagen zu Brahmana, Kshatriya, Vaishya und Sudra.

Die Pflichten eines Brahmana, eines Kshatriya, eines Vaishya oder eines Sudra werden durch die *gunas* der *prakriti* festgelegt - *svabhāvaprabhavair guṇaiḥ*. Man wird nicht als Genie geboren, man wird nicht wohlhabend geboren, man wird nicht als Verwalter geboren, noch ist man von Geburt an ein Arbeiter. Diese Lebensbedingungen häufen sich um einen herum an oder wachsen um einen herum aufgrund verschiedener Umstände, die sowohl durch vergangene Karmas als auch durch die eigenen gegenwärtigen Fähigkeiten verursacht werden.

Innere Bezähmung der Sinnesorgane, äussere Kontrolle über die aktiven Sinne, innere und äussere Reinheit der Motive, Vergebung, Aufrichtigkeit, Wissen und Weisheit, spirituelle Erfahrung und Glaube an Gott werden als die Hauptmerkmale eines Brahmana betrachtet. Die Merkmale eines Kshatriyas sind Mut, Heldenhaftigkeit, Beherztheit, Entschlossenheit, ein Ziel zu erreichen, Kraft, die nicht abnimmt, sich nicht im Krieg zurückzuziehen, Wohltätigkeit und ein Gefühl von Verantwortlichkeit, als Herrscher, für das Wohlergehen anderer Menschen. Diese werden als das Dharma des Kshatriyas erachtet, das Dharma des Kriegers, des Herrschers, des Verwalters: *śauryaṁ tejo dhṛtir dākṣyaṁ yuddhe cāpyapalāyanam, dānam īśvarabhāvaś ca kṣātraṁ karma svabhāvajam*.

Die ökonomische Gruppe wird Vaishya genannt: *kṛṣigaurakṣyavāṇi-jyaṁ vaiśyakarma svabhāvajam*. Ackerbau und sich um das Land kümmern, Getreide erzeugen, Verkauf, Wohlstand, das Vieh zu beschützen, Handel betreiben – all dies fällt unter die Pflicht des Vaishyas. Wirklich harte Arbeit, egal ob industriell, technologisch oder wie auch immer – das was harte Anstrengung erfordert - ist das Vorrecht der vierten Klasse, die als Sudra bekannt ist.

Sve sve karmaṇyabhirataḥ saṁsiddhiṁ labhate naraḥ (18.45): Jeder muss seine eigene Pflicht entsprechend seiner Position in der Gesellschaft, an die er

gestellt wurde, erfüllen. Dann ist es möglich, dass man weiteren Fortschritt macht. *Svakarmaniratah̩ siddhim̩ yathā vindati tac chr̩n̩u*: „Ich werde dir jetzt sagen, wie man, indem man die eigene Pflicht erfüllt, das Höchste erreicht.“

Yataḥ pravṛttir bhūtānāṁ yena sarvam idaṁ tatam, svakar-maṇā tam abhyarcya siddhiṁ vindati mānavaḥ (18.46): Man erlangt Vollkommenheit, indem man das allmächtige Wesen entsprechend dem eigenen Wissen und der eigenen Fähigkeit anbetet und die eigene Pflicht in Übereinstimmung mit diesem Wissen und dieser Fähigkeit erfüllt. Gott erwartet nicht von uns, dass wir irgendetwas tun, was jenseits von uns liegt, jenseits unserer Fähigkeiten, und niemand kann von uns etwas erwarten, was wir nicht tun können. Unser *svadharma* ist das, was wir tun können und deshalb tun müssen. Damit wird das höchste Wesen selbst zufrieden sein. Unsere Verehrung Gottes sollte durch die Arbeit erfolgen, die wir entsprechend unserer Fähigkeit und dem Konzept der Pflicht tun, ausgeführt auf eine völlig selbstlose Weise: *svakarmaṇā tam abhyarcya siddhiṁ vindati mānavaḥ*.

Śreyān svadharmo viguṇaḥ (18.47): Wir sollten nicht versuchen, in ein Arbeitsfeld einzudringen, für das wir nicht geeignet sind. In diesem Falle würden wir herausfinden, dass unser Wissen und unsere Fähigkeit nicht adäquat für den Zweck sind. Entweder würden wir es verpfuschen, weil wir für diese Art von Arbeit nicht geeignet sind, oder wir würden unser Genie nicht adäquat einsetzen, indem wir eine geringere Art der Arbeit wählen würden, während tatsächlich von uns erwartet wird, dass wir uns mit einer höheren Art von Arbeit beschäftigen. Darum sollte man in der Lage sein, für sich selbst das Wissen und die Fähigkeit einzuschätzen, die man in Hinblick auf irgendeine in der Gesellschaft auszuführende Pflicht hat; und diese Fähigkeit zur Wahl der Pflicht ist wahrlich die Verehrung Gottes durch *svakarma*. *Svadharma* und *svakarma* – die eigene Pflicht ist am besten weil wir nicht erwarten können mehr zu tun, als was unsere Pflicht uns zu tun erlaubt. Die Pflicht eines anderen – das heisst, Arbeit, die nicht für uns gedacht ist und für die wir nicht geeignet sind – wird nicht empfohlen. *Svabhāvaniyataṁ karma kurvan nāpnoti kilbiṣam*: Gemäss unserer Natur, gemäss der Neigung unserer Psyche, werden die angeborenen Eigenschaften unserer eigenen Persönlichkeit bestimmen, welche Art von Arbeit wir tun müssen und welche Pflicht von uns erwartet wird. Dann sollten wir keinerlei Art von Angst vor Sünde haben, weil wir das beste tun, was wir können - *kurvan nāpnoti kilbiṣam*.

Sahajaṁ karma kaunteya sadoṣam api na tyajet (18.48): Es ist einem auferlegt, die eigene Pflicht zu tun, auch wenn es schwierig wird, diese Arbeit weiterzuführen, aufgrund eines daran beteiligten Fehlers. Wir mögen krank sein, oder wir mögen nicht die für die Ausführung unserer Pflicht erforderliche Ausrüstung haben. Nichtsdestotrotz sollten wir die Grenzen dessen, was von uns erwartet wird, dass wir es in dieser Welt tun, nicht überschreiten. Dies ist unsere Regel, dies ist unser Gesetz: *sahajaṁ karma kaunteya sadoṣam api na tyajet*.

Sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ: Es gibt etwas, was die Würde der Arbeit genannt wird. Jede Arbeit ist gleich gut. Wir sollten nicht sagen „Warum soll ich diese Art von untergeordneter Arbeit tun? Diese Person macht

eine bessere Arbeit.“ So etwas wie untergeordnete Arbeit und bessere Arbeit gibt es in dieser Welt nicht. Es ist alles ein Beitrag vom eigenen Standpunkt aus zum Wohlergehen der ganzen Menschheit. Jede Arbeit ist gleich göttlich; jede Arbeit trägt gleich zum eigenen Wohlergehen als auch dem anderer bei. Arbeit sollte nicht verglichen werden. Wir sollten nicht sagen „Diese Person macht eine höhere Arbeit, und ich mache eine niedrigere Arbeit.“ So etwas wie eine niedrigere Arbeit gibt es nicht und auch nicht so etwas wie eine höhere Arbeit, genauso wie wir bei einem riesigen Mechanismus nicht sagen können, welcher Teil überlegen und welcher Teil unterlegen ist. Alle Teile sind gleich notwendig, denn wenn selbst ein kleiner Teil nicht richtig arbeitet, wird der gesamte Mechanismus durcheinander gebracht werden. Also muss das Konzept der Würde der Arbeit und die Göttlichkeit, die man in der Ausübung von Pflicht sehen kann, der leitende Faktor im eigenen täglichen Leben sein; und es sollte keine Beschwerden geben, weder dass man sich in einer sogenannten unterlegenen Position befindet oder dass man sich vorstellt, dass jemand anderes in einer höheren Position ist. Es gibt keine höhere oder niedrigere Position. Jeder ist für etwas geeignet, und das muss getan werden; und wofür wir nicht geeignet sind, das können wir natürlich nicht tun. Also sollten wir uns nicht beklagen.

Sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ: Tatsächlich trägt jede Arbeit einen Fehler in sich, ungeachtet ob es höhere Arbeit, niedrigere Arbeit, die Arbeit dieses oder jenes Menschen ist. Niemand kann allwissend sein. Jeder ist menschlich. Insofern uns komplettes Wissen um jede Art von Beteiligung an einer bestimmten Unternehmung oder Arbeit fehlt, ist es wahrscheinlich, dass wir auf dem Weg Schwierigkeiten begegnen werden. Wir werden nicht alles bekommen, was wir wollen, selbst wenn wir mit allen unseren Fähigkeiten und Erwartungen arbeiten. Dies ist so, weil es wie früher erwähnt fünf Faktoren gibt, die das Ergebnis einer Handlung bestimmen und insofern als niemand alle fünf Faktoren kennen kann, die bei einer Handlung wirken – man kennt nur ein oder zwei – werden die Faktoren, über die wir nichts wissen, auf schädliche Weise auf uns reagieren. Daher ist es nicht so, dass jeder vollkommen arbeiten wird, ohne dass irgendeine Art von Leid daran beteiligt ist. Jede Arbeit beinhaltet irgendwelches Leid, egal, ob wir sie als höhere oder niedrigere Arbeit betrachten. Jedes Unternehmen birgt einen Fehler, weil *rajoguna* und *tamoguna* zusammen mit *sattvaguna pravritti* auch vorhanden sind. Wir können nicht immer in *sattvaguna* sein, unter dem Eindruck, dass alles gut sein wird. Alles sieht eine Zeit lang gut aus, aber dann kommt *rajoguna* und lenkt unseren Geist ab, und *tamoguna* kommt und hält unsere Arbeit an. Also gibt es einen Fehler in jeder Art von Unternehmung. Wenn man dies weiss, sollte man nicht die eigene Arbeit mit einer anderen Art von Arbeit vergleichen. Alle Arbeit ist gleich gut oder gleich schlecht.

Asaktabuddhiḥ sarvatra jitātmā vigataspṛhaḥ (18.49): Der endgültige Yoga wird hier zusammengefasst. Wie praktizieren wir den endgültigen Yoga, wenn wir davor stehen, diese Welt zu verlassen? Es geschieht, indem wir in unserem Verstehen völlig losgelöst sind und den Intellekt von der Verwicklung mit allem

in der Welt befreien. *Asaktabuddhiḥ sarvatra*: Sei in allem losgelöst und habe keine Anhaftung. *Jitātmā*: Kontrolliert in seinem eigenen Selbst. *Vigataspṛhaḥ*: Keine Vorliebe für irgendeine bestimmte Sache in der Welt haben. *Naiṣkarmyasiddhiṁ paramāṁ sannyāsenādhi gacchatii*: Diese Haltung der Selbstkontrolle wird *sannyasa* genannt, das Aufgeben jeder Art von Verwicklung. So übend erreicht man einen Zustand wo man nichts tun muss. *Naiṣkarmya siddhi* ist ein Zustand, in dem Karmas automatisch ihre Erfüllung finden, und wir müssen uns danach in keiner Arbeit mehr engagieren. So wie sich Flüsse bewegen, aber sich nicht mehr bewegen müssen, wenn sie den Ozean erreichen, so muss man auch schwer arbeiten, bis das universale Wesen erreicht wird. Dort finden alle Handlungen ihre Vollendung. Deshalb wird es *naiṣkarmya* genannt. Dies ist die endgültige Vollkommenheit, die durch *sannyasa* Dharma erreicht wird, das aus der Freiheit von Anhaftung, Selbstkontrolle und der Abwesenheit des Verlangens nach allen Dingen besteht.

Siddhiṁ prāpto yathā brahma tathāpnoti nibodha me, samāsenaiva kaunteya niṣṭhā jñānasya yā parā (18.50): „Wie erreicht man diese Vollkommenheit und erlangt am Ende Brahman? Bitte höre mir zu. Ich werde es dir in Kürze sagen."

Buddhyā viśuddhayā yukto dhṛtyātmānaṁ niyamya ca (18.51): Deinen eigenen Intellekt von den Schlacken der *rajasischen* und *tamasischen* Begierden befreien. *Dhṛtyātmānaṁ niyamya ca*: Indem man das niedrige Selbst durch die Kraft des höheren Selbst kontrolliert – das heisst, indem man sich selbst im Lichte des Strebens nach einer höheren Wirklichkeit kontrolliert. *Śabdādīn viṣayāṁs tyaktvā*: Indem man die Verbindung aller fünf Sinne mit den Objekten unterbricht, indem man die fünf Sinne von ihren entsprechenden Objekten zurückzieht. *Śabdādīn viṣayāṁs tyaktvā rāgadveṣau vyudasya ca*: Sich selbst von *raga* und *dvesha* befreiend, Zuneigung und Abneigung, Vorliebe und Ablehnung für irgendetwas, und indem man eine ausgeglichene Haltung gegenüber allen Dingen hat.

Viviktasevī laghvāśī (18.52): Immer mit sich selbst alleine sein wollen und sich inmitten der Leute nicht glücklich fühlen. Je mehr wir alleine sind, desto mehr fühlen wir uns frei und glücklich. Dies sind die Merkmale eines spirituellen Suchers auf einer fortgeschrittenen Stufe. *Laghvāśī*: Nur so viel essen, wie notwendig ist, und nicht wie ein Vielfrass essen. *Yatavākkāyamānasaḥ*: Nur in dem Ausmass arbeiten, wie es zu arbeiten notwendig ist. Er arbeitet nicht über seine Grenzen hinaus und wird erschöpft. Er spricht nur, wenn es notwendig ist, zu sprechen und spricht nicht unnötig. Er kontrolliert auch den Geist und denkt nur, wenn es notwendig ist, auf eine bestimmte Weise zu denken. Ansonsten denkt er überhaupt nichts aufgrund seiner inneren spirituellen Einstellung. *Dhyānayogaparo nityaṁ*: Immer die höchste meditative Stimmung, das höchste Ziel des Lebens anstrebend. *Vairāgyaṁ samupāśritaḥ*: Vollständig aller Anhaftung an weltliche Verwicklungen entsagend, allen vergänglichen Objekten – allem, was äusserlich, räumlich und zeitlich ist – all diesen Dingen durch *vairagya* Dharma entsagend.

Ahaṁkāraṁ balaṁ darpaṁ kāmaṁ krodhaṁ parigraham vimucya (18.53): Das Ich-Bewusstsein aufgeben, sich nicht selbst auf die Schultern klopfen wegen

„Ich habe etwas erreicht. Ich bin ein spiritueller Sucher. Gott ist sehr gut zu mir, ich habe so grosse Fortschritte gemacht." Sag das nicht, und fühle nicht einmal in deinem Geist, dass du eine überlegene Person bist, denn niemand kann in den Augen Gottes als hoch betrachtet werden. Sei nicht stolz auf deine Energie, Stärke und Fähigkeit; sei in deiner Haltung nicht aufgeblasen; begehre keine unnötigen Dingen; unterliege nicht dem Zorn und dem Ärger; nimm nichts an, was nicht wirklich für ein vernünftig angenehmes Leben notwendig ist; habe niemals ein Gefühl von ‚Ich'-haftigkeit und ‚Mein'-haftigkeit in Bezug auf Dinge; fahre nicht damit fort, dich zu behaupten indem du „ich, ich, ich" sagst und „mein, mein, mein." Letztendlich ist nichts davon zulässig. Darum muss man innerlich still und ruhig sein, in Brahman gegründet, frei von diesem Aufruhr der Psyche, der in der Gestalt des Egos etc. kommt. Dann wird man bereit für die Verwirklichung von Brahman, *brahma sakshatkar—brahmabhūyāya kalpate*.

Brahmabhūtaḥ prasannātmā (18.54): Jemand, der in Brahman gegründet ist, ist ruhig und still und in sich gefasst, und weder bekümmert ihn etwas noch möchte er etwas - *na śocati na kāṅkṣati*. *Samaḥ sarveṣu bhūteṣu madbhaktiṁ labhate parām*: Endgültig Gott hingegeben und nichts anderes wollend. Indem man eine ausgeglichene Haltung gegenüber allen Lebewesen hat, den hohen und niedrigen, ist man in Gott zentriert und liebt Gott und nichts anderes - *madbhaktim labhate param*.

Bhaktyā mām abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ (18.55): Der Herr sagt „Ein wahrer Devotee weiss was für eine Art von Person ich bin, was für eine Art von Wirklichkeit ich bin." Das bedeutet zu wissen, was Gott ist, was Gott tut, was die Merkmale Gottes sind und was man tatsächlich erlangt, nachdem man Gott erreicht hat. All diese Dinge werden klar werden, wenn die Hingabe sich intensiviert. Dann geht man in das Absolute ein. *Tato māṁ tattvato jñātvā viśate tadanantaram*: Gott so zu kennen, wie Er in Sich ist, ist eine notwendige Voraussetzung, um in Gott einzugehen. Eine konzeptuelle Anerkennung von Gottes Existenz unterscheidet sich von einer Anerkennung Seiner Existenz so, wie Er in Sich selbst ist. Dies ist nur dann möglich, wenn du deine egoistische Individualität total auslöschst, Gott nicht so wahrnimmst, als sei Er etwas ausserhalb von dir und nicht damit fortfährst, auch auf deiner individuellen Existenz zu beharren. Lass Gott sein, und du solltest nicht sein. Wenn Gott Besitz von allen Dingen ergreift, dann endet deine Existenz und es gibt dich nicht mehr, und dann bist du ins Absolute eingegangen. Wenn es dich gibt und du Gott anblickst oder denkst, dass du über Gott als eine unabhängige Person kontemplierst, dann bist du nicht in ihn eingegangen. Du bist nur ausserhalb, betrachtest, konzeptualisierst, denkst und intellektualisierst. Das ist nicht genug. Das Eingehen in die eigene Substanz Gottes ist das endgültige Ziel des Lebens, das nur dann möglich ist, wenn du aufhörst zu sein, durch eine vollständige Beseitigung deiner Verkrustung der körperlichen und psychischen Persönlichkeit. Dann löst sich deine Seele in Gott auf.

Sarvakarmāṇyapi sadā kurvāṇo madvyapāśrayaḥ, mat-prasādād avāpnoti śāśvataṁ padam avyayam (18.56): Wenn du für die Verehrung Gottes arbeitest, was auch immer die Arbeit ist, die du tust – lass es irgendetwas sein, selbst deine

kleinste Aktivität – mögen diese Aktivitäten Gott als eine demütige Opfergabe dargebracht sein. Durch die Gnade Gottes, der dein Gutes und deine Hingabe kennt, wirst du die ewige Wohnstatt erreichen - *śāśvataṁ padam avyayam.*

Cetasā sarvakarmāṇi mayi sannyasya matparaḥ, buddhiyo-gam upāśritya maccittaḥ satataṁ bhava (18.57): „Oh Arjuna! Ich sage dir, sei mit deinem ganzen Geist, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele Mir hingegeben. Gib alle anderen Belange in dieser Welt auf und nimm Zuflucht beim Yoga der Kontemplation durch Verstehen, was *jnana* Yoga genannt wird, sei in Mir verwurzelt und lass es kein anderes Anliegen in deinem Geist geben - *maccittaḥ satataṁ bhava*."

Maccittaḥ sarvadurgāṇi matprasādat tariṣyasi (18.58): „Aufgrund deiner intensiven Hingabe an Mich und deinem Verwurzeltsein in Mir sollst du durch Meine Gnade all den Aufruhr des Lebens überqueren. Aber wenn du auf deinem eigenen *ahamkara* beharrst und sagst ‚ich werde dies tun und ich werde jenes nicht tun' – dann wirst du für die Folgen verantwortlich sein." Du wirst tatsächlich vergehen, wenn du auf deinem Egoismus beharrst und sagst „Ich werde dies tun und ich werde jenes nicht tun" wie es Arjuna am Anfang des ersten Kapitels gesagt hat. *Atha cet tvam ahaṁkārān na śroṣyasi vinaṅkṣyasi*: „Wenn du nicht auf diesen guten Rat hörst und immer wieder auf deinem Egoismus beharrst – nun, dann wirst du letztendlich nichts erreichen."

Yad ahaṅkāram āśritya na yotsya iti manyase (18.59): „Aufgrund von Egoismus sagst du ‚ich werde keine Waffen erheben, ich werde alles niederlegen, und ich werde keine Arbeit tun.'" Dies war Arjunas Haltung am Anfang. „Wenn du so egoistisch bist und alles für dich selbst entscheidest – gut, mach das. Diese deine Haltung wird letztendlich keinen Erfolg haben, weil *prakriti* dich zum Handeln zwingen wird. Selbst wenn sich Menschen innerlich entscheiden überhaupt nichts zu tun, überhaupt nicht zu arbeiten und Stille zu bewahren, ist es nicht möglich. Solange es den Körper und Geist – die der *prakriti* gehören – gibt, und weil *prakriti* immer in einem Zustand der Bewegung ist, ist es für niemanden möglich, untätig zu sein. Die *gunas* der *prakriti* werden dich zwingen zu handeln. Also sage nicht ‚ich werde es nicht tun.'"

Svabhāvajena kaunteya nibaddhaḥ svena karmaṇā, kartuṁ necchasi yan mohāt kariṣyasyavaśo'pi tat (18.60): Selbst ohne deinen Willen, eine Sache zu tun, wirst du gezwungen werden es zu tun, aufgrund des Wirkens der drei *gunas*. Es ist nicht so, dass du freiwillig etwas tun willst. Selbst deine sogenannte freiwillige Unternehmung ist ein Zwang aus einer höheren Quelle, den du nicht vermeiden kannst. Deshalb entscheide nicht individuell, egoistisch „Ich werde es tun, ich werde es nicht tun." Lass es auf deiner Seite keine solche individuelle Entscheidung geben. Ergib dich dem Allmächtigen, und alles wird gut für dich sein.

Diskurs 51

Das achtzehnte Kapitel endet: Die Bhagavadgita endet

Die Bhagavadgita kommt zu ihrem Abschluss.

Īśvaraḥ sarvabhūtānāṁ hṛddeśe'rjuna tiṣṭhati, bhrāmayan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā (18.61): Ishvara, der höchste Schöpfer des Universums, wohnt im Herzen aller. Er ist alldurchdringend, transzendent, über der Schöpfung, die Er aus sich selbst heraus manifestiert hat, und wohnt dennoch in allen Herzen als der Herrscher von allen und auch als das Selbst von allen. Vom objektiven Gesichtspunkt aus ist Er der Verteiler von Gerechtigkeit - der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer. Von der subjektiven Seite aus ist Er das tiefste Bewusstsein – der Atman.

In der tiefsten Kammer der Herzen aller Wesen wohnt Ishvara, der höchste Herr. Er kontrolliert das Schicksal von allem Erschaffenen und lässt sozusagen die Schicksale von Menschen und von allen Dingen kreisen, als seien sie an einer Maschine befestigt, die Er bedient - *yantrārūḍhāni*. Durch eine Art von Kraft, die hier *maya* genannt wird – eine unergründliche Kraft, *shakti*, die Er ausübt und auf jeden anwendet – übt er eine permanente Kontrolle über alle Dinge aus. Seine Herrschaft des Gesetzes erfordert keine Korrektur im Lauf der Zeit. Nach dem die Schöpfung einmal gewollt war, war auch gleichzeitig alles für die Erhaltung dieser Schöpfung Notwendige auch gewollt.

Yāthātathyato'rthān vyadadhāc chāśvatībhyas samābhyaḥ (Isa 8) ist ein Abschnitt aus der Isavasya Upanishad. Ishvara hat, als er dieses Universum projiziert hat, auch ein Gesetz gemacht, um dieses Universum in einer stabilen Form zu erhalten. Die Regel des Gesetzes, das Er am Anfang der Schöpfung zum Zwecke des Ursprungs, der Erhaltung und auch des Endes aller Dinge festgehalten hat, erfordert keine Veränderung von Moment zu Moment. Diese Veränderungen, die unter gegebenen Bedingungen im Verlauf der Geschichte erforderlich sein können, sind am Ursprung der Dinge schon wohl überlegt worden. Wenn die Geschichte ein Prozess des Aufruhrs ist, und alles ausser Kontrolle zu sein scheint – alles kann zu jeder Zeit passieren, die Menschen scheinen eine Art von freiem Willen auszuüben – ist auch all das am Anfang der Dinge entschieden worden. Dass es eine Art Aufruhr geben soll, dass es ein Ende einer bestimmten Epoche in der Geschichte geben soll und dass es auch ein Heilmittel dafür geben soll, wurde am Anfang der Dinge gewollt. Das heisst, da Allwissenheit die Eigenschaft von Gott, Ishvara, ist, gibt es für Seine Allwissenheit keine Notwendigkeit, von Zeit zu Zeit geändert zu werden. Sein Parlament ist eine ewig gesetzte Organisation. Es erfordert unter keinerlei Bedingungen irgendwelche Änderungen. Das Ganze wird permanent kontrolliert, für alle Zeiten, von Anfang an, so wie eine Maschine vom Bediener der Maschine kontrolliert werden kann.

Tam eva śaraṇaṁ gaccha (18.62): Solch ein Wesen existiert; solch ein Herr beherrscht das gesamte Universum. Rette dich zu ihm. Ergib dich ihm. Suche bei

ihm Zuflucht. *Tam eva śaraṇaṁ gaccha sarvabhāvena bhārata*: Aus deinem gesamten Wesen, von allen Seiten deines Wesens geh und ergib dich diesem Allmächtigen. Gib nicht nur einen Teil deines Wesens hin; halte nichts zurück, was nicht Gott geopfert werden soll. *Sarvabhāvena*: Jeder Aspekt deines Wesens muss dargebracht werden. Jeder Aspekt, jede Facette und auf jede Weise muss diese Hingabe bewerkstelligt werden - totale Hingabe wird erfordert - und suche Zuflucht bei Ihm: *tam eva śaraṇaṁ gaccha sarvabhāvena bhārata*.

Tat prasādāt parāṁ śāntiṁ sthānaṁ prāpsyasi śāśvatam: Durch die Gnade dieses mitfühlenden allmächtigen Herrn, Ishvara, wirst du den Frieden erlangen, der das Verstehen übersteigt - dieser Friede, der ewig und durch den Prozess der räumlichen und zeitlichen Historie nicht getrübt ist. Bitte suche Seine Gnade.

Iti te jñānam ākhyātaṁ guhyād guhyataraṁ mayā, vimṛśyaitad aśeṣeṇa yathecchasi tathā kuru (18.63): "Ich habe dir alles gesagt, was notwendig ist. Ist noch irgendetwas übrig? Ich habe aus dem Wort geschlussfolgert, dass Gott der Höchste ist. Hingabe an Ihn ist das letzte Wort. Hingabe an das höchste Wesen ist das endgültige *sadhana*. Ich habe dir das Geheimnis aller Geheimnisse gesagt. Erwäge tiefgründig die Pros und Kontras der verschiedenen Aspekte dieser Weisheit, die Ich dir mitgeteilt habe, und dann tu, was du willst." Nachdem er so viel gesagt hatte, zwingt Sri Krishna Arjuna nicht, indem er sagt "Deshalb tue dies." Nachdem er all diese Dinge gesagt hat, sagt Sri Krishna "Tue, was auch immer deiner Meinung nach richtig ist." Selbst dann gibt es Freiheit.

Sarvaguhyatamaṁ bhūyaḥ (18.64): "Ich habe damit ein sehr grosses Geheimnis mitgeteilt." *Śṛṇu me paramaṁ vacaḥ*: Und noch einmal werde Ich dir etwas sagen, ein wahrlich sehr grosses Geheimnis." *Iṣṭo'si me dṛḍham*: Weil du Mir sehr lieb bist, weil du Mir hingegeben bist, darum möchte Ich dir etwas mehr über dieses grosse Geheimnis der Liebe zu Gott sagen. Hör Mir zu." *Tato vakṣyāmi te hitam*: "Für dein Wohlergehen sage Ich dies."

Wiederholt, immer und immer wieder, werden diese Anweisungen an unterschiedlichen Stellen der Gita gegeben. *Manmanā bhava* (18.65): "Lass deinen Geist in Mir versunken sein." *Madbhaktaḥ*: "Sei Mir vollständig hingegeben. Was immer es gibt, einschliesslich dir selbst, lass dies Mir geopfert sein." *Māṁ namaskuru*: "Verneige dich vor Mir." *Mām evaiṣyasi*: "Du wirst Mich erlangen." *Satyaṁ te*: "Dies ist die Wahrheit." *Pratijāne priyo'si me*: "Ich verspreche, dass du Mir lieb bist und du Mich sicherlich erreichen wirst, wenn du diesem Ratschlag buchstäblich und auch dem Geiste nach folgen wirst."

Sarvadharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja, ahaṁ tvā sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ (18.66): "Die Kraft Gottes ist grösser als die Kraft aller Menschen auf der Welt, in der gesamten Schöpfung. Entsage all den Regeln und Vorschriften der vergänglichen Welt, die vergänglich sind, weil sie Umwandlung erfordern, Veränderung, Korrekturen von Moment zu Moment; aber halte am höchsten Dharma fest, das Hingabe an Mich ist. Verlasse die anderen Dharmas, die charakteristisch für die Durchführung von Arbeit etc., in der Welt der Vielfalt sind, weil all diese Vielfalt des Dharmas unter diesem grössten der Dharmas subsummiert ist, das heisst, der Liebe zu Gott. Es gibt kein Dharma, das diesem gleich kommt."

Es gibt eine Vielzahl von Dharmas in dieser Welt: Familien-Dharma, individuelles Dharma, gesellschaftliches Dharma, politisches Dharma, Kshatriya Dharma, Brahmana Dharma und so weiter. Sie sind alle gut auf ihre eigene Weise, an ihrem eigenen Platz, aber sie alle sind nichts vor der völligen Hingabe der Seele an Gott. Und all diese Dharmas, diese Regeln, diese Smritis, diese Gesetzesbücher – diese Systeme des Wirkens des säkularen Dharmas – sind alle in diesem höchsten der spirituellen Dharmas eingeschlossen, nämlich der Einheit mit Gott.

Mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja: „Ergib dich Mir, und nimm nur bei Mir Zuflucht. Ich werde all deine Sünde zerstören." Dies ist wahrhaft eine grossartige Aussage, weil geglaubt wird, dass Sünden nicht zerstört werden können. *Avashyameva bhoktavyamkrtamkarma shubhā shubham, nābhuktamkś iiyate karma* (B.V.): Diese Verse sagen uns, dass nicht erfahrenes Karma uns nicht verlassen kann; wir müssen die Wirkung dessen, was wir getan haben, durchleben. Überall wo wir hingehen werden die Karmas uns folgen.

Die grösste Sünde ist die Unwissenheit um Gott, und jede andere Form von Verbrechen, Vergehen und Sünde ist ein Ableger dieser Unwissenheit um die endgültige Wirklichkeit. Weil die endgültige Sünde die Trennung von Gott selbst ist, wird die Einheit mit Gott alle Sünden zerstören – genauso, wie alles Böse, das wir im Traumzustand ausführen, automatisch zerstört wird, wenn wir aufwachen. Im Traum haben wir uns so viele Reichtümer von jemandem geborgt, wir haben dieses Vergehen begangen, jenes Vergehen, all unser Besitz ist uns weggenommen worden, wir sind in einem Zustand grossen Kummers. Wir liegen sozusagen auf unserem Sterbebett. All diese Geschichten können im Yoga Vasishtha gefunden werden. All die Erfahrungen, all die Sorgen, all die Leiden, all die Verpflichtungen, all die Pflichten, alle Arten von Beziehungen, in die wir während des Traumzustandes verwickelt waren, rufen überhaupt keine Wirkung hervor, wenn wir zu einem qualitativ höheren Bewusstsein als dem Traumzustand erwachen. Die blosse Umwandlung des Bewusstseins kommt der Erfüllung aller Pflichten gleich. Ansonsten müssten wir selbst nach dem Aufwachen aus dem Traum die Schulden begleichen, die wir im Traum gemacht haben. Wir würden uns um all die Kinder kümmern müssen, die wir im Traumzustand gezeugt haben, weil es eine grosse Sünde ist, unsere eigenen Kinder im Stich zu lassen, also warum sollten wir nicht auch an sie denken, wenn wir aufwachen? Nichts wird uns betreffen, weil Bewusstsein alles bestimmt. Weil Gottesbewusstsein das höchste Erwachen ist, steht die Welt dazu in gleichem Verhältnis wie ein Traum. Also sind all die Werte, das Gute und das Schlechte, das Böse und die Sünde in dieser Welt, wie wir es auch nennen wollen, wie Nebel vor der Sonne. Sie werden mit Stumpf und Stiel ausgerottet weil wir das höchste Gesetz erfüllt haben. Die Vergehen und die Sünden, die wir in dieser Welt begehen, sind zweifelsohne Verletzungen bestimmter Gesetze, aber die Erfüllung des höchsten Gesetzes beinhaltet die Buße hinsichtlich der Verletzung von Gesetzen, die wir begangen haben. Gott kümmert sich um uns und sorgt dafür, dass wir nicht bestraft werden, weil wir die grösste Pflicht getan haben, mehr als irgendetwas, was die Welt erfassen kann; und wir haben das grösste Opfer

ausgeführt, das mit keinem Opfer vergleichbar ist, an das wir in dieser Welt denken können; und wir haben die Wurzel aller Sünde abgeschnitten, indem wir uns mit Gott vereint haben. Deshalb sagt der Herr: „Ich werde dich von allen Sünden befreien.“ *Ahaṁ tvā sarvapāpebhyo mokṣayayiṣyāmi mā śucaḥ*.

Aber wir sollten nicht unter dem Eindruck stehen, dass wir weiterhin närrische Handlungen ausführen können und Gott uns zur Hilfe kommen wird. Er kommt uns nur dann zur Hilfe, wenn wir unsere eigene Existenz vergessen haben, wenn wir uns selbst der Existenz der Welt vollkommen unbewusst sind, und wenn wir völlig im universalen Gott versunken sind. In diesem Zustand der totalen Transzendenz seiner selbst ist es möglich, diese Art von Segnung vom Allmächtigen zu erwarten, durch die all unsere Vergehen vergeben werden. Ansonsten, so lange wir weltbewusst und körperbewusst sind – wir wissen dass es eine Welt gibt und wir wissen, dass es Menschen gibt und dass auch wir existieren – gilt dieses Gesetz nicht. Wir werden die Früchte unserer Karmas ernten müssen. Deshalb ist es kein Blankoscheck für jeden Bewusstseinszustand. Es gilt nur in diesem einen Bewusstseinszustand – der Einheit mit Gott, und ansonsten nicht.

Idaṁ te nātapaskāya nābhaktāya kadācana, na cāśuśrūṣave vācyaṁ na ca māṁ yo'bhyasūyati (18.67): „Diese grossartige Schrift sollte nicht unnötig auf den Strassen verbreitet werden, und sie sollte nicht Menschen mitgeteilt werden, die nicht schon einige Askese in ihrem Leben getan haben. *Atapaskāya*: Jemandem, der zügellos ist und auf grobe Weise an den Gegenständen in der Welt hängt, ganz weit entfernt von Selbstkontrolle, sollte dieses Wissen nicht mitgeteilt werden. Und auch jemandem, der keine Hingabe an Mich hat, der an Mir herumnörgelt, der Mich verleugnet, soll dies nicht mitgeteilt werden.“ *Kadācana*: „Niemals. Teile dies nicht denjenigen mit, die nicht zuhören wollen. Sie werden sagen ‚was zwingst du in mein Ohr?‘“ *Na cāśuśrūṣave vācyaṁ*: „Sag solchen Menschen gar nichts.“ *Na ca māṁ yo'bhyasūyati*: „Denjenigen, die neidisch sind, und die die bloße Existenz Gottes verleugnen, lass dieses Geheimnis nicht offenbart werden.“

Ya idaṁ paramaṁ guhyaṁ madbhakteṣvabhidhāsyati, bhaktiṁ mayi parāṁ kṛtvā mām evaiṣyatyasaṁśayaḥ (18.68): „Aber bei denjenigen Menschen, die hingebungsvoll darum besorgt sind, dieses Wissen den wahren Devotees Gottes mitzuteilen, nimmt ihre Hingabe durch diesen Akt des Mitteilens dieses Wissens, das dir von Mir gesagt wurde, zu.“ Von herrlichen Dingen zu sprechen ist auch eine Ehre für einen selbst. Wenn wir von erhabenen Dingen sprechen, wird unser Geist auf ein erhabenes Level gehoben. Deshalb wird unsere Hingabe an Gott auch durch unsere liebevolle Mitteilung dieses Wissens an wahre Devotees Gottes gleichzeitig verstärkt. *Mām evaiṣyati*: „Dann erreichst du Mich.“ *Asaṁśayaḥ*: „Ohne Zweifel.“

Na ca tasmān manuṣyeṣu kaścin me priyakṛttamaḥ (18.69): „Ich habe keinen Freund, der Mir lieber ist als die Person, die eifrig an Mich denkt, und die Mich immer, wenn es möglich ist, verherrlicht, indem sie den wirklich Hingebungsvollen diese Weisheit lehrt. Diese Person betrachte Ich wahrlich als Mir sehr lieb. Niemand kommt dieser Mir hingegebenen Person gleich.“ Gott ist

derjenige am liebsten, der immer Gott als sein Liebstes betrachtet. Wenn Gott uns das Liebste ist, dann wird auch Gott uns als sein Liebstes betrachten. *Na ca tasmān manuṣyeṣu kaścin me priyakṛttamaḥ, bhavitā na ca me tasmād anyaḥ priyataro bhuvi*: „Niemand kommt ihm gleich. Niemand in der Welt kann sich mit diesem Devotee vergleichen, dessen Seele in Mir wurzelt und der sein ganzes Leben damit verbringt, diese Weisheit anderen mitzuteilen, die Mir wirklich ergeben sind."

Adhyeṣyate ca ya imaṁ dharmyaṁ saṁvādam āvayoḥ, jñānayajñena tenāham iṣṭaḥ syām iti me matiḥ (18.70): „Wenn irgendjemand diese Gita mit Liebe und Hingabe studiert, voll des Gefühls der Rechtschaffenheit Gottes, wenn irgendjemand dieses Gespräch zwischen Mir und dir aufmerksam studiert, täglich, mit Konzentration des Geistes, werde Ich es so betrachten, dass Ich durch *jnana yajna* verehrt werde." Die Verehrung Gottes durch Wissen wird *jnana yajna* genannt. So ist das höchste Wissen oder *jnana* hier in diesem Text der Bhagavadgita verkörpert. „Jeder, der dies liebevoll, hingebungsvoll, täglich studiert, führt wahrlich *jnana yajna* aus, das Weisheitsopfer. Dies ist Meine Meinung," sagt der Herr.

Śraddhāvān anasūyaś ca śṛṇuyād api yo naraḥ (18.71): Nicht nur diejenigen, die dies täglich studieren, sondern selbst diejenigen, die dem liebevoll und mit Glauben zuhören, ohne Vorurteil, ohne zweifelnden Geist, ohne Zweifel und ohne das Übel der Glaubenslosigkeit. *Śraddhāvān* ist eine Person, die über echten Glauben verfügt. *Anasūyaś ca*: Ohne Zweifel im Geist. *Śṛṇuyād api yo naraḥ sopi muktaḥ*: Eine Person, die auf diese Weise zuhört, sollte als wirklich befreit erachtet werden. Wer mit Gott vereint ist, ist befreit, wer die Gita studiert ist auch befreit, und selbst von jemandem, der sie hört, sagt man er sei befreit. Ein wahrlich grosses Mitgefühl! *Sopi muktaḥ śubhāṁ lokān prāpnuyāt puṇyakarmaṇām*: Selbst solch eine Person, die nur dieser grossartigen Weisheit und Lehre zuhört, wird die höheren Regionen der Gesegneten erreichen."

„Arjuna, hast du verstanden, was Ich gesagt habe? Ist es dir in den Kopf gegangen?" *Kaccid etacchrutaṁ pārtha* (18.72): „Hast du mit konzentriertem Geist zugehört, was Ich gesagt habe - *ekagrena chetasa* – oder ist dein Geist herumgewandert und du hast einige der Dinge gehört, aber nicht alles? Hast du allem, was Ich gesagt habe, mit konzentriertem Geist zugehört? Ist deine Täuschung vergangen? Habe Ich deine Täuschung aufgelöst?" *Kaccid ajñānasaṁmohaḥ pranaṣṭas te*: „Bitte sag mir, ob deine Täuschung, mit der du am Anfang zu Mir zu sprechen begonnen hast, vergangen ist."

Jetzt sagt Arjuna: „Meine Täuschung ist vergangen, oh Herr!" *Naṣṭo mohaḥ* (18.73): „Ich habe jetzt keine Verwirrung über die Pflicht mehr. Ich verstehe, was angemessen und was unangemessen ist." *Smṛtir labdhā*: „Ich habe mich besonnen, meine Erinnerung daran, was gut für mich ist, und auf welche Weise ich mich bei der Erfüllung dieses höchsten Guten verhalten soll, ist wieder hergestellt. Ich hatte früher meine höchste Erinnerung verloren. Ich hatte mich nicht meiner höheren Natur besonnen, und ich betrachtete mich als ein gewöhnliches Individuum, mit der Kuru Familie verwandt, das die Schlacht des Lebens kämpft. Jetzt erinnere ich mich. Mein Gedächtnis ist schliesslich auf den

Status meiner Beziehung mit den höheren Wirklichkeiten und auch mit Dir erhoben worden.“ *Tvatprasādān mayācyuta*: „All dies geschieht durch Deine Gnade, oh Herr! Oh unvergängliches Wesen, durch Deine Segnung und Freundlichkeit habe ich mein wahres Bewusstsein wieder erlangt. Jetzt bin ich standhaft, ohne irgendeine Art von Zweifel.“ *Sthito'smi gatasaṁdehaḥ*: „Ich habe jetzt absolut keinen Zweifel über irgendetwas. Ich bin standhaft in meiner Pflicht, und ich werde tun, was Du sagst.“ *Kariṣye vacanaṁ tava*: „Hier bin ich als Dein Jünger und Dein Diener, bereit alles zu tun, was Du mich zu tun bittest.“

Hier sind die letzten Worte von Bhagavan Sri Krishna und auch die letzten Worte von Arjuna, wo das ganze Thema der Bhagavadgita zum Abschluss gebracht wird.

Die Bhagavadgita wurde von Anfang an Dhritarashtra von Sanjaya erzählt, weil Dhritarashtra die Person war, die die Frage stellte, „Was geschieht auf dem Schlachtfeld von Dharmakshetra Kurukshetra? Was machen meine Kinder? Was machen die Pandava Kinder?“

Als Antwort darauf begann Sanjaya die gesamte Geschichte des Krieges zu erzählen, und er hörte auf indem er sagte „Bhishma fiel.“

„Oh, Bhishma ist gefallen? Sag mir alles. Ich bin sehr verstört, das zu hören.“ Dhritarashtra wollte alles wissen, was geschah.

Krishna Dvaipayana Vyasa kam und sagte: „Wenn du alle Dinge selbst sehen willst, werde ich dich mit einer Sicht segnen, mit der du, von diesem Raum in deinem Palast aus, alles wirst sehen können, was im *yuddha-bhumi* stattfindet. Möchtest du das sehen? Ich werde dich mit dieser Vision segnen.“

Dhritarashtra sagte: „Ich möchte diese Art von Schrecken nicht sehen. Ich werde damit zufrieden sein, wenn jemand mir erzählt, was geschieht.“

Also segnete Krishna Dvaipayana Vyasa Sanjaya mit der göttlichen Sicht. Er konnte alles sehen, was stattfand. Und nicht nur das, er konnte auch wissen, was jeder in seinem Geist dachte. Es waren zehn Millionen Menschen auf dem Schlachtfeld, und Sanjaya konnte wissen, was jeder einzelne zu welcher Zeit dachte, abgesehen davon, was sie taten.

Solch eine Person, Sanjaya, spricht jetzt. *Ityahaṁ vāsu-devasya pārthasya ca mahātmanaḥ, saṁvādam imam aśrauṣam adbhutaṁ romaharṣaṇam* (18.74): „Meine Haare stehen zu Berge, wenn ich dies spreche, wenn ich diese grossartige Geschichte des Mahabharata wiedererzähle. Dieses Gespräch zwischen Krishna und Arjuna – dieses wundersame, die Haare zu Berge stehen lassende, fabelhafte, gewaltige Gespräch zwischen Sri Krishna und Arjuna – durch die Gnade von Vyasa bin ich dazu gekommen, es vollständig zu kennen.“

Vyāsaprasādād (18.75): "Durch die Gnade von Vyasa bin ich zum Wissen gekommen." *Chrutavān etad guhyam ahaṁ param*: "Dieses Geheimnis der Geheimnisse, das andere nicht kennen können. Niemand wusste, was Sri Krishna sprach. Nichts war anderen Menschen bekannt, aber ich weiss alles aufgrund der Segnung, die ich von Sri Krishna Dvaipanya Vyasa erhalten habe. Ich fühle mich erhaben. Ich bin in einem Zustand des Entzückens aufgrund der Vision des Yogas von Bhagavan Sri Krishna." *Yogaṁ yogeśvarāt kṛṣṇāt sākṣāt kathayataḥ svayam*: "Der grösste Yogesvara selbst lehrt Yoga. Was kann eine grössere Segnung sein,

als diesem Gespräch zuzuhören? Der grösste Yogesvara lehrt Yoga, und dem habe ich zugehört. Ich erachte dies als eine grosse Segnung von Krishna Dvaipayana Vyasa."

Rājan saṁsmṛtya saṁsmṛtya saṁvādam imam adbhutam, keśavārjunayoḥ puṇyaṁ hṛṣyāmi ca muhur muhuḥ (18.76): "Ich lächle in mich hinein. Ich bin immer und immer wieder in einem Zustand der Gänsehaut, indem ich mich immer und immer wieder an dieses wunderbare Gespräch von Sri Krishna und Arjuna erinnere. Fantastisch sollte ich sagen. Es gibt kein Wort, um dies zu beschreiben." *Adbhutam*: "Wunderbar ist dieses Gespräch."

Tac ca saṁsmṛtya saṁsmṛtya rūpam atyadbhutaṁ hareḥ, vismayo me mahān rājan hṛṣyāmi ca punaḥ punaḥ (18.77): "Ich erinnere mich noch einmal an dieses Visvarupa, ich konnte es sehen, das andere nicht sehen konnten. Ich konnte diese Schrecken erzeugende kosmische Gestalt durch die Segnung von Sri Vyasa erblicken. Wenn ich mich jetzt immer und immer wieder daran erinnere, an diese wunderbare Gestalt von Sri Hari, bin ich wirklich überwältigt. Ich bin wie betäubt selbst wenn ich mich daran erinnere. Ich bin hoch erhaben, weil ich die Segnung hatte, diese Vision des höchsten universalen Virat zu haben, die sonst niemand sehen konnte.

Yatra yogeśvaraḥ kṛṣṇo yatra pārtho dhanurdharaḥ, tatra śrīr vijayo bhūtir dhruvā nītir matir mama (18.78). Wo immer Sri Krishna ist und wo immer Arjuna ist - Sri Krishna, der Meister des Yoga, und Arjuna, der Bogenträger - wo immer diese in einem Wagen sitzen, gibt es Wohlstand, Sieg, Glück, und verbindliche Qualitäten. Immer wenn Bhishma angesprochen und gefragt wurde, wer schliesslich gewinnen wird, sagte er *yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ*: "Wo immer Krishna ist, dort ist der Sieg." *Yato dharmas tataḥ kṛṣṇo yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ*, oder anders gesagt, *yataḥ kṛṣṇas tato dharmo yato dharma tato jayaḥ*: "Wo immer Dharma ist, ist Krishna; und wo immer Krishna ist, ist Dharma; und wo immer Krishna und also Dharma ist, dort ist der Sieg sicher. "Bhishma sagte dies zu Duryodhnas Verdruss, der das Gesicht verzog und wegging indem er sagte "ich hänge nicht von euch Leuten ab. Ich habe andere, wie Karna."

Sri Krishna repräsentiert göttliche Gnade, kosmische Macht, die Ewigkeit, die in aller Zeitlichkeit wirkt; und Arjuna repräsentiert die Menschheit, die Essenz der Menschheit, die Essenz der menschlichen Anstrengung, die Essenz des Strebens, die Essenz der Bewegung auf Gott zu. Arjuna ist das Muster des menschlichen Individuums, und *gandiva dhanush* ist das Instrument der Handlung. Es kann ein Füllhalter sein im Fall eines Schriftstellers, es kann eine Hacke im Fall eines Arbeiters sein, es kann eine Nadel im Fall eines Arztes sein - alles kann als ein Instrument der Handlung betrachtet werden. Es ist symbolisch für diese Weise, wie man sich in der Handlung engagiert. Dies wird bei Arjuna mit dem *gandiva dhanush* in der Hand symbolisiert. Und jeder von uns ist ein Arjuna, der ein *gandiva dhanush* hält, in dem Sinne, dass wir Individuen mit einer Bestimmung vor uns sind, die wir durch harte Anstrengung und mit richtig motivierter Handlung erreichen müssen.

Aber blosse menschliche Anstrengung wird nicht funktionieren. Es gibt eine Notwendigkeit, dass sie durch universale Gnade unterstützt wird. Den Pandavas,

einschliesslich Arjuna, mangelte es nicht an Anstrengung. Sie hatten die höchsten, stärksten und die mächtigsten Waffen in ihren Händen. Aber sie hätten Personen wie Bhishma, Drona und Karna nicht einmal einen Zentimeter bewegen können ausser durch das wundersame, subtile, unerkannte Wirken der Göttlichkeit in der Gestalt von Bhagavan Sri Krishna und all den Göttern.

Deshalb ist Anstrengung sehr notwendig. Dies Bhagavadgita sagt uns immer wieder: "Arbeite! Sei nicht faul! Flüchte dich nicht in die Handlungslosigkeit! Sei immer aktiv! Aber sei motiviert, rechtschaffen zu handeln." Selbst dann war es notwendig, dass die kosmische Gestalt Gottes sich offenbarte. Wo wäre die Notwendigkeit für die Verherrlichung von Gottes Macht in den Kapiteln sieben, acht, neun, zehn und elf wenn reine Handlung ausreichend wäre und Karma Yoga alles wäre und das Bewusstsein der Rechtschaffenheit bei der Ausführung der Pflicht uns befreien könnte? Wenn das der Fall wäre, dann gäbe es keine Notwendigkeit für die anderen Kapitel der Bhagavadgita, wie das Visvarupa Darshana.

Gottes Gnade muss hinter jeder Anstrengung stehen. Es gibt eine gemeinsame Handlung, die zwischen dem Individuum und Gott stattfindet. Dies wird dadurch symbolisiert, dass Arjuna und Krishna in einem Wagen sitzen. Dies sind Ishvara und *jiva* in eben diesem Körper. Sie arbeiten zusammen wie zwei Vögel, die sich auf demselben Baum niedergelassen haben, wie man sagt.

"Wo immer diese Einheit der Absicht zwischen Gott und Mensch vollständig erreicht wird und sie harmonisch arbeiten, und das Motiv des einen nicht in Konflikt zum Motiv des anderen steht, wird es Sieg geben, wird es Wohlstand geben, wird es Ruhm geben und vollkommene Beschaffenheit. Das ist meine Meinung," sagt Sanjaya.

Om tatsaditi śrīmad bhagavadgītāsūpaniṣatsu brahmavidyāyāṁ yogaśāstre, śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde mokṣasaṁnyāsayogo nāma aṣṭādaśo´dhyāyaḥ.

Hari Om Tat Sat
Sri Krishna Bhagavan ki jai!

Anhang

Sri Krishna- der Guru aller Gurus

Heute ist gerade der gesegnetste und verehrungswürdigste Tage der Ankunft von Bhagavan Sri Krishna, der Sri Krishna Janmashtami genannt wird. Sri Krishna wird als Jagatguru erachtet; er ist der Lehrer aller Lehrer, der Guru aller Gurus - *Krishnam vande jagadguru*. Es gibt keinen Guru, der ihm gleichkommt. Wir betrachten Bhagavan Sri Krishna als eine Inkarnation des höchsten Wesens. Du hast vielleicht durch deine Studien gehört, dass es viele Inkarnationen von Vishnu Narayana gegeben hat: Mastya, Kurma, Varaha, Narasimha, Vamana, Parasurama, Sri Ramachandra und Bhagavan Sri Krishna.

Eine der Eigenschaften des menschlichen Wesens ist es, alles nur vom Gesichtspunkt des menschlichen Wesens aus einzuschätzen. Wir beurteilen selbst Gott von unserem Gesichtspunkt aus. "Wo ist die Güte Gottes," fragen wir, "wenn er eine Welt des Bösen erschaffen hat - Unwetter, Tornados, Erdbeben, Leiden, Dürren und Überschwemmungen? Was für eine Art von Gott hat diese Welt erschaffen? Gott hätte Milch und Honig mit den Wassern der Ganga erschaffen können, anstatt uns nur blosses Wasser zu geben. Er hätte eine runde Erde erschaffen können, ohne Anstiege und Abstiege, so dass wir nicht fallen und uns die Beine brechen. Warum hat Gott das mit all Seiner Fähigkeit nicht getan?" So denken wir.

Allerdings bleibt der Gegenstand, den wir denken, das, was er ist, und er weigert sich in den Zollstock des Verständnisses des menschlichen Wesens zu passen. Die Leute finden auch Fehler in Rama und Krishna. "Was für ein Rama ist er? Er hat Vali getötet und Sita verbannt, und so viele Dinge." Wir verstehen nicht, dass diese Avataras die Hinweise und Symbole der Entwicklung des göttlichen Bewusstseins sind. Es gibt einen schrittweisen Aufstieg durch den Evolutionsprozess des Bewusstseins zu immer grösserer Vollkommenheit. Rama hätte sich auf keine andere Weise verhalten sollen, als er sich verhalten hat. Es war eine Stufe in der Evolution der Inkarnation. Er war Maryada Purushottam, ein ideales menschliches Wesen, mit allen Eigenschaften, die wir bei einem menschlichem Wesen finden können. Wir können und sollten keine Eigenschaften erwarten, die es bei einem menschlichen Wesen nicht gibt, weil er Maryada Purushottam war, ein vollkommenes menschliches Wesen - Gott, der sich als ein Gentleman manifestiert hat.

Hier haben wir Sri Krishna Avatara, von dem man annimmt, dass er eine symbolische Repräsentation der Weise ist, wie Gott selbst arbeitet. Niemand kann wissen, wie Gott arbeitet, und welche Vorstellung wir auch von der Weise haben mögen, wie Gott arbeitet, ist es doch für uns nicht abschätzbar, weil er unsere Vorstellungen von Besitz, Ethik, Notwendigkeit, Menschlichkeit und sozialen Werten vernichtet. Alles wird auf den Kopf gestellt.

Wir haben Systeme um psychologisch, menschlich und sozial zu beobachten. Diese werden von Gott auf den Kopf gestellt. Tatsächlich ist Gott nichts anderes

als das völlig umgedrehte Wirken der menschlichen Art zu denken. Es ist ein *shirshasana* des Bewusstseins des Menschen, das erforderlich ist, um zu verstehen, was Gott ist. Wir sollten nicht auf dem Schemel unseres Bewusstseins stehen, sondern auf dem Gehirn unseres Bewusstseins.

Die universale Reichhaltigkeit und Anpassungsfähigkeit auf perfekte Weise ist etwas dem menschlichen Wesen Unbegreifbares. Wir können nicht das ganze Universum in unserem Geist denken; und man glaubt, dass Gott nur auf diese Weise denkt. Gottes Gedanke ist ein universaler Gedanke, während unser Gedanke ein sozialer Gedanke ist, ein Familiengedanke, ein Gemeinschaftsgedanke, ein nationaler Gedanke, ein politischer Gedanke, ein Armeegedanke, ein Polizeigedanke, ein Gerichtsgedanke und jeder andere Gedanke, den wir in unserem Geist haben.

Es gibt in unserer Wahrnehmung immer etwas, was wir ergreifen und etwas, was wir ausschliessen. Es gibt nichts, was Gott aus Seinem Denken ausschliessen kann, während es bei einem menschlichen Wesen unmöglich ist, nicht etwas auszuschliessen. Wir scheinen bei der Art unseres Denkens das Gegenteil Gottes zu sein. Wir können zu keiner Zeit die gesamte Welt in unserem Verstehen erfassen. Unsere Art des Denkens handelt nur von unserer Familie, unserem Büro, unserem Gehalt, unserer Gemeinschaft, unseren Beziehungen, unserem Besitz und allem, was zu uns gehört. Wenn wir sagen, dass wir uns um alles sorgen, was uns gehört, dann sind wir nicht um das besorgt, was uns nicht gehört. Also, wem gehört dann das andere? Das kümmert uns nicht.

Hier ist der Unterschied zwischen dem Denken Gottes und dem Denken eines menschlichen Wesens. Einschliesslichkeit ist das Wesen von Gottes Handeln; Ausschliesslichkeit ist das Wesen des menschlichen Denkens. Immer, wenn wir etwas denken, müssen wir etwas aus dem Bereich unseres Denkens ausschliessen. Das heisst, totales Denken ist etwas dem menschlichen Wesen Unbekanntes; und Gott ist nichts anderes als totales Denken.

Ich beziehe mich insbesondere auf die grossartige Inkarnation von Bhagavan Sri Krishna heute anlässlich dieser spirituellen Ankunft. Was immer Er sagte und was immer Rr tat war vollständig jenseits des Verständnisses der menschlichen Psyche. Alles was Er getan hat, von der Kindheit bis zum Ende seines Lebens, ist für uns eine historische Unverständlichkeit. Es gibt nichts, was wir an seinen Handlungen sinnvoll verstehen können. Alles sieht lustig, seltsam und ungewöhnlich aus.

Lest die Bhagavadgita, die Er gesprochen hat. Alles ist schwierig. Ein *sloka* scheint dem anderen zu widersprechen. Erst wird eine Sache gesagt, dann wird eine andere Sache gesagt. Alles wird in den siebenhundert Versen der Bhagavadgita gesagt; aber was wird letztendlich gesagt? Wir können es nicht herausfinden, aufgrund der vielfältigen und vielseitigen Anweisung, die uns durch das vielgesichtige universale Wesen, Visvarupa, gegeben wurde. Das eine Gehirn und die beiden Augen und der eine Gedanke des menschlichen Wesens können es nicht verstehen. Wir müssten so viele Köpfe haben wie Vishvarupa hat, um zu verstehen, was die Gita sagt - so viele Augen, so viele Münder, so viele Denkprozesse und ein genauso weites Bewusstsein.

Die Notwendigkeit, das Erscheinen und die Handlungen dieser Inkarnationen darzustellen besteht genau deshalb, um uns ein Bild vorzustellen, wie das göttliche Wirken in der Welt stattfindet. Wir mögen keine Wirbelstürme, die alles zerstören, die Dächer abdecken und Bäume umreissen. Wir mögen keine Tornados oder Dürren. Was ist es, das wir mögen? Sri Krishnas Einschliesslichkeit ist selbst eine Belehrung. Wir brauchen gar keinen Kommentar für die Bhagavadgita.Das Leben von Krishna ist ein Kommentar zu dem, was er gesagt hat. So verzwickt wie die vielgesichtige Aktivität von Sri Krishna, so verzwickt ist auch die facettenreiche Lehre der Bhagavadgita. Wenn wir verstehen können, wer Krishna war, dann können wir auch verstehen, was die Gita ist.

Es soll reichen zu sagen, dass Sri Krishna als der Strahl des Absoluten betrachtet wird, etwas wie totale Einschliesslichkeit und unendliche Kapazität, allmächtig im Verhalten und nichts ist für Ihn unmöglich. Er kann in einer Minute alles in Ordnung bringen, und wenn die Notwendigkeit entsteht, kann Er das ganze Parlament des Kosmos demontieren und die Zügel in die eigenen Hände nehmen, was Er manchmal in seiner Karriere getan hat. Er folgte Regeln und Vorschriften, aber Er konnte jede Regel brechen, wenn die Notwendigkeit dazu entstand, genauso wie wir alles mit unserem eigenen Körper für seine eigene Erhaltung tun können.

Wir können an den Gliedern unseres Körpers Operationen durchführen lassen. Wir können den halben Körper chirurgisch verlieren. Es ist eine sehr unglückliche Sache, und dennoch können wir zu einem Arzt gehen, ein paar *lakhs* Rupees als Gebühr bezahlen und den halben Körper entfernen lassen, so dass wir glücklich sein können. Wo ist das Glück, wenn wir den halben Körper verloren haben? Dieser Verlust des halben Körpers ist notwendig damit wir als vollständiges menschliches Wesen existieren können. Ein vollständiges menschliches Wesen ist nicht der gesamte Körper. Selbst ein halber Körper kann ein gesamtes menschliches Wesen sein. Wir können jede Person fragen, die alles unterhalb der Hüfte verloren hat, und der nur die andere Hälfte bleibt, "Bist du nur ein halber Mensch?" "Nein, nein! Ich bin ein ganzer Mensch," wird er sagen. Das bedeutet, dass die Person nicht der Körper ist. Auf ähnliche Weise ist es unmöglich, diese wirkende Göttlichkeit zu verstehen; und es ist für jeden aussichtlos, entweder Krishna oder Jesus zu verstehen.

Ein anderes Beispiel für uns ist Jesus Christus. Er hat sich niemals wie ein menschliches Wesen verhalten. Er hat sich wie Gott selbst verhalten. Alles, was er gesagt hat, ist jenseits des Verständnisses der Welt. Die Weise, auf die er sich verhalten hat, ist nicht das Verhalten eines menschlichen Wesens. Er kippte die bestehenden Gesetze und brach die Normen. Das stereotype Prokrustesbett der Ethik wurde in Stücke zerbrochen und er brachte ein göttliches Gesetz, das wir auf schöne Weise in dem zitiert haben, was als seine Bergpredigt bekannt ist. Die Bergpredigt im Neuen Testament ist etwas wie ein Gegenstück zu den Lehren der Bhagavadgita.

Grosse Menschen denken auf ähnliche Weise und sie führen Handlungen auf ähnliche Weise aus. Sie gehören zu einer ganz anderen Bruderschaft.

Gottesmenschen sind überall Gottesmenschen, und so etwas wie einen östlichen Gottesmenschen oder einen westlichen Gottesmenschen gibt es nicht. Und wir sollten auch nicht das Wort 'Menschen' verwenden. Sie sind keine Männer, sie sind keine Frauen, sie sind Personen[4]. Wir haben keine Sprache, die wir hierfür verwenden können. Eine Frau kann ein Gottesmensch sein, aber aufgrund der linguistischen Begrenzungen wollen wir Wörter wie 'Frauen' und 'Männer' nicht verwenden. Also müssen wir ein neues Wort prägen. Heutzutage sagen wir, es ist eine 'Person', eine Gott-berauschte Person, Es kann das sein, was ein Mann oder eine Frau genannt wird, aber zu dieser Zeit hören sie auf, menschliche Wesen zu sein und sind weder Männer noch Frauen.

Sri Krishna und Jesus Christus waren weder Männer noch Frauen. Sie waren androgyne Vollkommenheiten, die für das Wort des Allmächtigen standen, der selbst weder ein Mann noch eine Frau ist. Wir mögen sagen "Gott, der Vater im Himmel"; das ist eine menschliche, väterliche Art, Gott anzusprechen. Es ist eine psychologische Notwendigkeit. Aber Gott ist eine Unpersönlichkeit - Seiner Natur nach nicht menschlich. Dies wurde dramatisch, wie bei einer theatralischen Aufführung, im malerischen Drama des Lebens von Bhagavan Sri Krishna dargestellt. Wir begehen diesen wunderbaren Tag, und es ist an uns, die grosse Segnung dieses Meisters anzurufen, so dass Er in uns eingehen mag. Mögen wir mächtig werden. Jesus Christus war eine mächtige Person; Sri Krishna war mächtig. Möget ihr alle mächtige Menschen werden!

---

[1] Dacoits: Hindi-Begriff für Räuber. (Anmerkung des Übersetzers)

[2] Deutsch: Edwards, Lawrence & Laubach: Leben in der Gegenwart Gottes.

[3] Ein Dorfbeamter, eine administrative Regierungsposition in ländlichen Gebieten Indien (Anmerkung des Übersetzers).

[4] Dieser Abschnitt wird verständlicher wenn man berücksichtigt, dass das englische Wort 'man' sowohl 'Mensch' als auch 'Mann' bedeutet.